الحسان سليماني | Hassan Slimani*

جدلية التعالي والمحايثة في الفلسفة الحديثة نقد سبينوزا للأصول الأرسطية والأسس الديكارتية للتعالي الإلهي

The Dialectic of Transcendence and Immanence in Modern Philosophy: Spinoza's Critique of Aristotelian Origin and Cartesian Principles of Divine Transcendence

ملخص: تناقش هذه الدراسة القضية الإشكالية: «جدلية التعالي والمحايثة في الفلسفة الحديثة»، انطلاقًا من مقارَبةٍ مقارِنةٍ للتصور اللاهوتي المسيحي للإله وخلفيته الأرسطية، والفلسفة الديكارتية ومرجعيتها العلمية، والنسق السبينوزي وأساسه الإيتيقي. وتروم الدراسة إبراز الرهانات الموجهة إلى كل تصور، والمتمثلة في الذود عن الدين بالنسبة إلى اللاهوت المسيحي، وإبعاد الإله عن الطبيعة لجعلها قابلة للتفسير العلمي بالنسبة إلى ديكارت، وتعقيل الإله منطقيًا بالنسبة إلى سبينوزا.

كلمات مفتاحية: الإله، التعالي، المحايثة، الإيتيقا، الطبيعة، الفلسفة، اللاهوت.

Abstract: The article tackles the problematic «dialectic of transcendence and immanence in modern philosophy», based on a comparative approach between the Christian theological perception and its Aristotelian background; Cartesian philosophy and its modern scientific reference; and Spinoza's *Ethics*. The article highlights the stakes for the different conceptions: defence of religion (for Christianity); separating God from nature in order to make belief more scientifically comprehensible (for Descartes); and rationalizing theism (for Spinoza).

Keywords: God, Transcendence, Immanence, Ethics, Nature, Philosophy, Theology.

* أستاذ مبرز في الفلسفة، وباحث في الفلسفة الحديثة بمركز الدكتوراه «الفلسفة والشأن العام» التابع لجامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء، المغرب.

Professor of Philosophy, and researcher at the center of «philosophy and public affairs». Hassan II University – Casablanca. Morocco.

مقدمة

وُلدت فكرة الإله تاريخيًا في العالم القديم[1]، مُشكّلة بذلك الإطار الذهني للثقافة الإنسانية؛ إذ لا تكاد تخلو ثقافة من تصورات لكائن متفرد حائز الكمال، ولا يقتصر الأمر على الأديان التوحيدية، بل يتعداه إلى الأشكال الروحية السابقة للتوحيد التي صاغت تصوّرها لمبدأ مثالي مفسر لمستغلقات الوجود.

تميزت الثقافات التوحيدية القديمة بإنتاج شروط إمكان صوغ ما صار عليه عالم اليوم، وتتمثل هذه الشروط في فكرة التوحيد مع الأديان الإبراهيمية، والنظام الديمقراطي مع المدينة اليونانية، والرأسمالية مع التجارة الميركانتيلية. إن المبدأ الموجّه لهذه الشروط هو فرض نموذج وحيد مهيمن في الدين والسياسة والاقتصاد، واعتبار باقي النماذج انحرافًا من الواجب تقويمه. يرتكز هذا النموذج على تصور مبدأ متعالٍ مفارق وبعيد عن العالم.

تحصر الدراسة حيّز اشتغالها في مجالين: الفلسفة واللاهوت، وتحاول تقديم مقارنة تحليلية لقضية التعالي والمحايثة من خلال نماذج ثلاثة: اللاهوت المسيحي، وفلسفة ديكارت، وإيتيقا سبينوزا. كما تنتظم محاورها وفق الأسئلة الآتية: كيف عالجت الفلسفة قضية الإله المتعالي؟ بأي معنى دافع اللاهوت المسيحي عن فكرة التعالي، ووفق أي رهانات؟ ما الذي دفع ديكارت إلى الاحتفاظ بمسلّمة التعالي الإلهي؟ وما الذي جعل سبينوزا يرفضها ويُقرّ بالمحايثة؟

أولًا: التعالي الإلهي

1. اللاهوت المسيحي

أكدت أبرز الدراسات المتخصصة[2] بفلسفة العصور الوسطى أن اللاهوت المسيحي استقى مفاهيمه وآلياته المنطقية من الفلسفة اليونانية في صيغته الأفلاطونية - الأرسطية التي مهّدت للفكر الديني وهيّأت له أرضية الاشتغال. تجلّى ذلك، خصوصًا، في تصوّر أفلاطون للوجود وماهيته وترسيخه مبدأ الثنائيات: النفس/الجسد، والمثال/الفكرة، والعالم المفارق/العالم المحسوس. وفي المنطق الأرسطي المبني أساسًا على العلل الأربع:[3] العلّة المادية والعلّة الصُورية والعلّة الغائية والعلّة الفاعلة.

استثمر اللاهوت المسيحي بعضًا من تصوّرات الفلسفة اليونانية، وحوَّر لغتها بما ينسجم ومقتضيات البنية الذهنية التوحيدية؛ إذ أبدع مفكرو الكنيسة لاهوتًا، يُخرس، من جهة، تعدد أصوات آلهة الإغريق؛ ويُعلي، من جهة أخرى، صوت المنطق الأرسطي المبني على مقولات الفاعل والجوهر والغاية والعناية.

---

(1) نقصد بالعالم القديم ثقافات الشرق القديم التي شهدت ولادة الأديان التوحيدية والفلسفة اليونانية والرأسمالية التجارية.

(2) سنعتمد بهذا الخصوص الدراسة المهمة لأتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية: في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997).

(3) أرسطو، **الفيزياء-السماع الطبيعي**، ترجمة عبد القادر قنيني (بيروت: إفريقيا الشرق، 1998)، ص 50.

ربط اللاهوت المسيحي الوجود بنظام العلل الأرسطي من خلال تأكيد مُسلّمة مفادها أن الموجودات كلها تفترض بالضرورة موجدها، ولا يمكن أن توجد من دون علّة؛ فسمى هذه العلّة الفاعلة الإله الذي تنهض الموجودات دليلاً على وجوده انطلاقًا من التلازم المنطقي بين العلّة والمعلول، على اعتبار أن الموجودات لا يمكن أن تكون علّة نفسها، فهي بحاجة إلى علّة خارجية تمنحها الوجود. لكن وجه الضعف في هذا الاستدلال يكمن في الإحراج المنطقي الذي يمكن بسطه على الشكل الآتي:

- إذا كان كل موجود بحاجة إلى علّة كي يوجد؛ والإله هو هذه العلّة؛ فمن أوجد الإله؟

- كيف يمكن لكائن أن يكون علّة ذاته؟ مع تقدم العلم أن كل حديث عن العلّة يفترض بالضرورة حديثًا عن الفعل، ومن ثمّ فكي يتحقق الفعل يجب أن تسبقه علّته.

- إذا كان الإله موجودًا قبلاً فلا حاجة له إلى علّة، وإذا كان غير موجود؛ فكيف يمكن أن يكون علّة ذاته وهو عدم؟

يصادر اللاهوت على مسلّمات غير بينة بنفسها للخروج من هذه المفارقات، حين يقدم الإله بوصفه علّة أولى حرة، وأكد ضرورة الفصل بين العلّة والمعلول، أي تعالي العلّة وتمايزها من المعلولات، ثم ترسيخ عبثية البحث اللانهائي عن علل لانهائية. ومن ثمَّ قال بالعلّة الأولى التي تشهد لنفسها بنفسها وتنهض دليلاً على مبدأ الغاية من حيث هو مبدأ غير قابل للنقاش[4]. ووظّف بذلك خلفيات المنطق الأرسطي وعطّل الميتافيزيقا اليونانية المُشكِّلَة بفكرة تعدد الآلهة وصراعاتها، التي لم تجد أدنى مفارقة في وجود آلهة متعددة، بل اعتبرت ذلك إغناءً للتجربة الدينية والإنسانية على حد سواء، في حين رفض اللاهوت التوحيدي تعدد الإلهة، لذلك عمل على تجميع صفات الآلهة الأسطورية في كائن واحد باعتباره مبدأً للوجود، ثابتًا، ومنفلتًا من الزمن، وقائمًا في لحظة طولها الأبد، وهو الضامن لاستمرار العالم.

ينطلق القديس أوغسطين من الذات الإنسانية محاولاً إثبات وجود الله وفق تراتبية لاهوتية يكون بموجبها الإله متعاليًا. نقرأ له في هذا المعنى: «أما الآن وقد تعهدت لي، يا إفوديوس بأنني لو برهنت لك على أن ثمة كائنًا أسمى من أنفسنا الناطقة، فسوف تسلّم بأنه هو الله، ما دام ليس هناك من هو أسمى منه فقبلتُ هذا، ثم قلت لك حسبي أن أبرهن على أن ثمة وجودًا لكائن أسمى من عقولنا. ذلك لأنه لو صح أن ثمة كائنًا أسمى من الحقيقة يكون هذا الكائن هو الله، وأما لو لم يصح ذلك، تكون الحقيقة عينها هي الله. وعليه فإنه في كلتا الحالتين لن يكون بمقدورك أن تنكر أن الله موجود»[5].

يؤوّل الباحث جاريث ب. ماثيوز هذا المقطع من جهة اعتباره تأكيدَ انخراط تصور القديس أوغسطين للإله في مُسلّمة التعالي التي لا يمكن لعالم لاهوت أن يخرج عنها. كتب في هذا السياق: «إن الهدف الذي يصبو إليه أوغسطين بفكرته عن سلّم الكائنات قد لا يظهر [...] منذ الوهلة الأولى، لكنه في

(4) المرجع نفسه، ص 68.

(5) جاريث ب. ماثيوز، **أوغسطين**، ترجمة أيمن فؤاد زهري (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 147.

الحقيقة لم يكن شيئًا آخر سوى النظر إلى الله بحسبانه الكائن الأعلى الذي يعتلي قمة هذا السلم ولا يعلوه شيء على الإطلاق»[6].

إذا كان القديس أوغسطين قد وضع اللاهوت في تراتبية صارمة للوجود يعتلي الإله قمة هرمها، بوصفه علّة الموجودات وعلّة نفسه، وقدم تصورًا ملتبسًا لله من حيث كونه غير قابل للفهم والإحاطة بحجة لا تناهي الذات الإلهية قياسًا على الذات الإنسانية، فإن نقولاس الكوزاني Nicolas de Cues (1401-1464) وظف الرياضيات بوصفها ممارسة تجريدية تحرر الذهن من المحسوسات للوصول إلى الإله المتعالي. عبر عن ذلك كاتبًا: «إذا كنّا نريد أن نصل إلى الحد الأقصى المطلق عن طريق المتناهي، فينبغي لنا أن ندرس الأشكال المتناهية الرياضية [...] ثم علينا بعد ذلك أن نعزو إليها الكمالات المقابلة للأشكال اللامتناهية، وعلينا أخيرًا بطريق أكثر سموًّا أن نعزو كمالات الأشكال اللامتناهية إلى اللامتناهي في حدِّ ذاته، وهذا أمر لا يمكن التعبير عنه بأي شكل. عندما نتحسس طريقنا في الظلام، سوف ينير لنا جهلنا الطريق بصورة غير مفهومة ليمكّننا من تكوين مفهوم أكثر صحة وصدقًا عن المطلق»[7].

لا تخفى الخلفية الأفلاطونية في ما قدمه داكوستا، سواء على المستوى المنهجي أم في رهاناته؛ فمنهجيًا يتضح أن الجدل الصاعد يتحقق بالممارسة الرياضية لتطهير الذهن من أردان عالم المحسوسات، وتمرينه على تعقُّل المجردات باعتبارها مُثُلًا في عالم مفارق «حقيقي»، أما الرهان، فيتجلّى في الوصول إلى المطلق، أي الإله بمسالك ليست تجري مجرى الدلائل العقلية، إنما تتحقق بالإيمان المطلق الذي وصفه داكوستا بالصحة والصدق.

يُطرح إشكال اليقين والوضوح على نظرية الجهل الحكيم التي تحتاج إلى أساس عقلي متين يقيها أمواج الشك والارتياب في عصر تقرر فيه أن الحقيقة ليست كذلك إلا إذا أُخضعت للشك الجذري، خصوصًا بعد الثورة الكوبرنيكية التي جعلت من الطبيعة المرجع العلمي الجوهري في اختبار الحقائق، لكن النظر إلى الطبيعة، بحسب اللاهوت المسيحي، يتجاوز البعد الفيزيقي المحكوم بقوانين رياضية إلى التأمل في ما وراء الظواهر الطبيعية بهدف الوصول إلى حقيقة الصانع. أما الانكباب على دراسة الطبيعة موضوعيًا، فربما يمثّل نقطة بداية إسقاط القداسة عن «الحقائق»، وتوجيه النظر الإنساني نحو الأرض وقضاياها.

انتبه فلاسفة العصور الوسطى المسيحيون للبعد العلمي الصارم لنظام الطبيعة الذي يصعب على التفسيرات اللاهوتية الصمود أمامه، واعتبروا أن «فكرة الطبيعة هي بالضرورة فكرة معادية للمسيحية أو هي ضد المسيحية»[8]، ويمكن قراءة هذا الرفض باعتباره مبررًا لإبعاد الطبيعة عن العقل الوضعي والاكتفاء بتأمّلها لتمجيد خالقها وتقديسه. لذلك انصبّت الاجتهادات اللاهوتية على فكرة جوهرية تقول إن كل ما

(6) المرجع نفسه، ص 146.

(7) جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: مكتبة غريب، 1973)، ص 14.

(8) جلسون، ص 416.

يقع في الطبيعة، سواء كان تعبيراً عن نظام متناغم أم إفصاحًا عن مصادفة عبثية، ليس إلا برهانًا على التدبير الإلهي للطبيعة، وعلى العناية بها التي لا يمكن إدراكها خارج مُسلّمة التعالي الإلهي.

2. الفلسفة الحديثة

لم تنفلت الفلسفة الحديثة من معالجة قضية الإله، سواء اعتقادًا أم انتقادًا. ومردّ ذلك إلى التشابكات المفاهيمية للنسق الثقافي الغربي الذي تعود منابعه إلى الفلسفة اليونانية، وتبلوت في اللاهوت المسيحي وتجسّدت في الفلسفة الديكارتية. وهو ما فرض تفكيكًا لهذه الشبكة المفاهيمية انسجامًا ورهانات الحداثة المتمثلة أساسًا في نسف المسلّمات اللاهوتية بنقد النظرة الأرسطية إلى العالم.

بناء عليه، تواجه كل محاولة للتفكير في قضية الإله في الفلسفة الحديثة مجموعة من الأسئلة، يمكن بسطها كالآتي: ما الذي دفع فلاسفة الحداثة للتفكير في موضوعة الإله؟ هل يتعلق الأمر بإكراهات دينية مرتبطة بالكنيسة وسلطانها؟ أم هل أن مردَّ ذلك مآرب تتعلق بضرورة تفكيك البنية السلطوية اللاهوتية عبر نقدها وكشف مضمراتها السياسية؟ أم هل أن الإله كان بحاجة إلى نَفَسٍ فلسفي يُخلّصه من بِرَكِ اليقين اللاهوتي الآسنة؟ هل قارب فلاسفة الحداثة موضوعة الإله بخلفياتٍ لاهوتية وآليات سكولائية؟ كيف فكّروا في إشكال التعالي الإلهي؟ هل يمكن اعتبار تصوراتهم امتدادًا لاهوتيًا لتصوّر مفكري الكنيسة، بالنظر إلى توظيفهم مفاهيم مثل اللاتناهي والتعالي والإرادة؟ أم هل أنهم طوّعوا الإله لغايات واعتبارات تنسجم ورهاناتهم الفكرية؟

يمكن رد أسباب انهمام الفلسفة الحديثة بموضوعة الإله إلى اعتبارات عدة: **أولها** نفوذ سلطان الكنيسة وضرورة أخذ اعتباراته في الحسبان، **وثانيها** متطلّبات الزمن الفلسفي للحداثة، خصوصًا بعد عجز اللاهوت عن مجاراة قوة الاكتشافات العلمية للثورة الكوبرنيكية؛ إذ انتزع العلمُ الطبيعة من الدين وصيّرها كتابًا مفتوحًا وقابلاً للتفسير دونما حاجة إلى قوى مفارقة. وهكذا فَقَدَ اللاهوت أبرز مجالات اشتغاله، بالنظر إلى كون الطبيعة هي الفضاء الذي تشتغل فيه المسلّمات اللاهوتية لابتداع براهين على وجود قوة مفارقة خارقة تراقب العالم من عَلٍ. **وثالثها** الطموح الفلسفي المشروع المتمثل في التحرر من سلطة الإله وفتح آفاق جديدة للتفكير في قضايا الإنسان بالإنسان، وخلق صيغ للحياة مغايرة للنسق اللاهوتي في الأخلاق والسياسة والاجتماع.

يفضي التدقيق في الاعتبارات الثلاثة لسبب اهتمام الفلسفة الحديثة بموضوعة الإله إلى استخلاص نتيجة مفادها أن وراء تلك الاعتبارات سببين رئيسين: **الأول** سجالي متمثل في الصراع ضد الكنيسة. **والثاني** علمي معرفي محدد في ضرورة فسح المجال للعلم الحديث لغزو الطبيعة واكتشاف قوانينها بعيدًا من التفسيرات اللاهوتية. ويتضح أنها مسوّغات خارج الفلسفة ترتبط بالشرط التاريخي والسياسي لزمن الحداثة.

لكن يبدو أن سبب انشغال الفلسفة الحديثة بفكرة الإله أعمق مما ذكر آنفًا؛ إذ يرتبط بما يمنحه الاشتغال على موضوعة الإله للفلسفة من قدرة على إبداع المفاهيم. يقول جيل دولوز (1925-

1995) في هذا المعنى: «تقدم موضوعة الإله إمكانات هائلة لتحرير طاقة الفلسفة الإبداعية»[9]؛ ولتوضيح ذلك قابل بين تناول الفن التشكيلي ومعالجة الفلسفة لفكرة الإله، حيث وظّف الأول (الفن) فكرة الإله لتحرير الصور والأشكال والخطوط والألوان بقصد التعبير عن المصموت عنه في اللاهوت. أما الثانية (الفلسفة) فوجدت في فكرة الإله مطيّة لتفجير طاقاتها المفاهيمية والإفصاح عن مصموتها والكشف عن مفارقات الدين وتناقضاته من دون أن يثير ذلك شكوكًا، ما لم يكن الاشتغال عميقًا وقويًا كما كان الشأن في النص السبينوزي **الإيتيقا**.

أحدث سبينوزا تحولاً فلسفيًا عميقًا في كتابه النووي **الإيتيقا**[10]، عبر نقد جذري لمسلّمة التعالي الإلهي والإقرار بالمحايثة باعتبارها الشرط الأنطولوجي الحديث لفهم الإله. وذلك في تمايز جلي من نظرائه، خصوصًا ديكارت، وهذا ما يفرض إبراز التمايزات المنهجية بين النسق السبينوزي وفلسفة ديكارت.

تقدم فلسفة ديكارت نفسها باعتبارها قطيعة مع التراث الفلسفي اليوناني، غير أن النصوص تبرهن خلاف ذلك؛ إذ لم يقطع ديكارت مع العقل اللاهوتي، ويتجلّى ذلك في مفهوم الإله الذي فرضت الثورة الغاليلية إعادة النظر في ماهيته ووظيفته؛ إذ انبرى ديكارت لذلك عندما أحدث تغييرًا في الهرم الأنطولوجي؛ بوضع الإنسان في قمته، بوصفه ذاتًا مفكرة ومنتجة للمعرفة وقادرة على فهم الطبيعة والتحكم فيها. وأبعد الإله عنها الذي صار خارج العالم؛ أي علّة متعالية لا ترمز للطبيعة، أما دوره فينحصر في ضمان المعرفة المنتجة من الإنسان[11].

وظّف ديكارت الصفات اللاهوتية لله كي يُعطّله؛ فإذا كان الإله كائنًا كاملاً ولامتناهيًا ومطلقًا، فإنه في غنى عن الفعل، بل يستحيل عليه، لأن الفعل لا يصدر عن الكائن الكامل، بل هو صفة الكائن الناقص؛ أي الإنسان. صحيح أن الإله خلق العالم، لكن عملية الخلق هذه تمت مرة واحدة ولا يمكن للإنسان إدراكها، كل ما بوسعه هو مباشرة الطبيعة وغزوها بما أودعه الإله فيه من أفكار فطرية[12].

يتضمن التصور الديكارتي في ثناياه بذورًا لاهوتية، تتجلّى في تأكيده كون الإله فكرة غير قابلة للفهم، حيث يمكن تصوّره، لكن لا يمكن فهمه؛ لأنه يتجاوز العقل الإنساني بالنظر إلى كونه ذاتًا متعالية تتموضع خارج العالم، خلقت الحقائق والأشياء بإرادة حرة مطلقة، ومن ثمّ فهي الضامن

(9) Gilles Deleuze, «Cours sur Spinoza de 1978 à 1981,» accessed on 29/4/2018, at : https://bit.ly/2jeaGuQ

(10) ركّزنا على كتاب **الإيتيقا** دون كتاب **الرسالة الموجزة في الله وفي الإنسان وسعادته**، وذلك بحكم ظروف كتابة هذه الدراسة. ينظر المقدمة التي خصّها جلال الدين سعيد لترجمته وكتب فيها شارحًا الفرق بين كتاب **الإيتيقا والرسالة الموجزة**: «وهذا فضلًا عن أن التشابه بين **الرسالة والإيتيقا** لا يترك مجالًا للشك في قرابتهما بوصفهما تعبيرين مختلفين لنفس المفكر، غير أن أحدهما يفوق الآخر نضجًا وعمقًا واكتمالًا. لكن ما من شك أيضًا أن النص الأصلي للرسالة لم يبق بمأمن تام من التحريف، فزيدت بعض الجمل وفُقدت بعض المقاطع». ينظر: باروخ سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل: رسالة موجزة**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح (تونس: دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 69.

(11) René Descartes, *Discours de la méthode suivi de la dioptrique*, Frédéric de Buzon (trad), (Paris: Edition Gallimard, 1991), pp. 107–111.

(12) من ضمن هذه الأفكار الفطرية فكرة كائن كامل لامتناه.

لها من خارج مطلق. ولمّا كان ذلك كذلك، فيمكن افتراض أن كان بإمكان هذه الحقائق أن تكون على غير ما هي عليه؛ أي إنها ليست تشهد لنفسها ماهويًا، بل تحتاج إلى ضامن خارجي منفصل عنها.

يتبدى الإله في الفلسفة الديكارتية لامتناهيًا ومتعاليًا، لا يمكن تحصيل فهم عقلاني لذاته ولا لصفاته؛ لأن طبيعته تندّ عن الفهم البشري. لكن يمكن إثبات وجوده، وذلك بالانطلاق من الذات المتناهية وإخضاعها للشك في مستوييه المنهجي والجذري؛ فالشك المنهجي يحرر العقل من سلطة الحواس والمعتقدات ويقوده إلى البحث عن الحقيقة في العلوم، والشك الجذري يؤسس اليقين الميتافيزيقي لقضايا الإله والنفس والجسد.

والنتيجة التي ترتبط بذلك هي أن الطريق إلى الإله لم تعد مرتبطةً، كما كان الأمر مع داكوستا، بالسير في ظلام الجهل الحكيم، بل صارت مقترنة بتفكير منهجي أساسه الشك لهدم الأفكار الزائفة، وإعادة بناء الحقيقة على قاعدتي البداهة والوضوح العقليين، كما تُبنى عليه مفارقات غير قابلة للحسم إلا بشرط هدم البناء من أساسه. **وأولى** هذه المفارقات اعتبار الإله فكرة تتجاوز حدود العقل الإنساني، ومن ثمّ لا يمكن فهمه على اعتبار أن الفكرة الواضحة هي الفكرة الحاضرة أمام العقل، والإله لغز غير قابل للاستحضار بسبب بعده عن العالم والإنسان. من ثمَّ تطرح المفارقة **الثانية** متمثلة في وظيفة الإله المتعالي والمتواري عن العالم، التي حددها ديكارت في ضمان الحقائق العقلية بتقديم تعلّة الشيطان الماكر والإله المخادع[13]، والإله كامل لا يجوز عليه الخداع، وبناء عليه فهو الضامن المتعالي لكل الحقائق. أما المفارقة **الثالثة**، فترتبط بماهية الحقائق التي اعتبرها ديكارت حقائق ماهوية افتراضية مرتبطة بالإرادة والقدرة الإلهيتين، أي إنها لا تقوَّم بذاتها وتشهد لنفسها، وإنما تتقوَّمُ بالمشيئة الإلهية الغامضة.

يتضح إذًا أن فكرة التعالي شكلت الأُس المشترك بين التفكير اللاهوتي والتفكير الفلسفي في موضوعة الإله؛ مع تسجيل تباينات بين كل تصور بحسب رهاناته؛ فاللاهوت المسيحي دافع عن التعالي الإلهي انسجامًا مع التراتبية الدينية التي يكون الإله بموجبها بعيدًا من العالم ومتعاليًا عنه، وغير قابل للمعرفة، لترسيخ سلطانه في النفوس من جهة، وتأكيد الحاجة إلى وسطائه من جهة أخرى. أما الفلسفة، فوظّفت فكرة التعالي الإلهي لمآرب أغلبها عقدي، متمثلة في ضرورة تقبّل العالم كما هو بوصفه أفضل العوالم الممكنة الذي لا يجوز الشك في كماله، والتذمر من غرابته والتمرد على عبثيته. وبعضها معرفي مع ديكارت الذي حاول استغلال مسلّمة التعالي لإبعاد الإله عن العالم، وإعادة تأسيس ميتافيزيقا للعلم الحديث يتحرر فيها الإله من مقولات المشيئة والقدرة، ويُنظر إليه باعتباره مهندسًا لعالمٍ مُنظّم فيزيائيًا.

يبدو في نهاية التحليل أن كل قول بالتعالي يخدم في الأساس التفكير اللاهوتي، ويفقر طاقة الفلسفة، ويرسخ قيم الخضوع، ويقوي بنية الاستبداد. كتب دولوز في هذا المعنى: «يوجد الدين كلما كان هناك

(13) Descartes, *Discours de la méthode*, p. 109.

تعالٍ، كائن عمودي ودولة إمبريالية في السماء أو على الأرض؛ أما الفلسفة فتوجد حيث توجد محايثة حتى لو استخدمت حلبة للصراع والمنافسة»[14].

ثانيًا: المحايثة

1. النسق السبينوزي وطرائق الإدراك

تفرض كل قراءة، تستهدف فهم النسق السبينوزي، الانطلاق من تصوره لطرائق الفهم، ويحددها سبينوزا في ثلاث:

- **الرأي**: تتشكل فيه الأفكار عبر النظام الشفوي المبني على سلطة الخطيب المفوّه وسلطان الكلام المتوارث، في مقابل سلبية المتلقي المستمع القابل للتصديق والتسليم والطاعة العمياء للمتكلم، بسبب تعطيل ملكات النقد والفحص والسؤال.

- **العلل**: تتشكل فيها الأفكار انطلاقًا من ربط العلّة بالمعلول أو استنتاج نتائج من أمر عام. يعتبر هذا النمط من الإدراك أسمى من الرأي، غير أنه يبقى عاجزًا عن إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها على اعتبار أنه بحاجة إلى وساطة تمكّنه من الفهم.

- **الماهية**: إدراك حقيقي لماهية الأشياء وكنهها بلا وسائط. تتحقق فيه المعرفة المتطابقة مع موضوعها. ولا يمكن لهذه المعرفة أن تتحقق إلا بالانطلاق من الفكرة الكاملة الواضحة والمطلقة التي في ضوئها يسير العقل مكتشفًا الحقيقة ونقائضها في الآن عينه.

يفرض هذا النمط من الفهم اشتغالاً محايثًا على ماهية الأشياء من دون إحالات خارجية كما هو الشأن في الرياضيات «التي تُعنى، ليس بالغايات، وإنما بماهيات الأشكال وخصائصها، والتي أشاعت أمام الآدميين معيارًا آخر للحقيقة»[15].

2. في الفرق بين إله ديكارت وإله سبينوزا

يتقاطع النسق السبينوزي مع المنهج الديكارتي في كونهما يسلّمان بأن اللامتناهي شرط أساسي لتحقق المتناهي، من دونه لا يمكن للأشياء أن توجد ولا أن تفهم. غير أن الفلسفتين تتمايزان في تصورهما لله؛ فإذا كان ديكارت يعتبر الإله فكرة أولى، فإن اكتشافها يتم بعد إخضاع الذات لاختبار الشك المنهجي، ويترتب على ذلك مفارقات: **أولاها** أن الإله فكرة تتجاوز الفهم، حيث يمكن تصوره ولا يمكن فهمه. **وثانيتها** أن الإله مبدأ متعالٍ وليس مفهومًا قابلاً للتعريف والضبط. **وثالثتها** أن الإله متعالٍ ومطلق الحرية وغير خاضع لضرورات منطقية. **ورابعتها** أن الإله خالق

(14) جيل دولوز وفيليكس غتاري، **ماهي الفلسفة؟** ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 62.

(15) باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 74.

لحقائق ماهوية وافتراضية كان في الإمكان أن تكون على غير ما هي عليها. **وخامستها** أن الإله منفصل عن العالم.

تأسيسًا على ذلك؛ يمنع التصور الديكارتي كل تواصل بين الإله والإنسان، ويحصر التفكير في الإنسان وحده، ويُصيِّر الذات مركزًا مغلقًا وبعيدًا من الكائن المطلق. وهذا ما انشغلت **إيتيقا** سبينوزا بنقده عبر الحرص الدقيق على قضية التعريف باعتبارها نقطة ارتكاز محورية تجعل الفهم ممكنًا، وتقود العقل إلى بناء تصور واضح للحقيقة دونما إحالات خارجية، أي بالاشتغال المحايث على الماهيات. لذلك بدأ كتاب **الإيتيقا** من التعريفات الدقيقة وأولها تعريف علّة ذاته. نقرأ في التعريف الأول: «أعني بعلّة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تتصوّر إلا موجودة»[16]، بمعنى أنها - أي علّة ذاته - تتضمن ماهيتها وجودَها، وهذا ما يجعلها فكرة كاملة وتامة وواضحة، ومن ثمَّ يصير التساؤل عن صدقها المنطقي غير ذي جدوى، كما أن محاولة إثبات وجودها طعن في ماهيتها.

تكمن أهمية تأكيد تعريف «علّة ذاته» في كونه وسيلة للبرهنة على معقولية الجوهر الفريد المكتفي بذاته - أي الإله - من حيث هو علّة ذاته وعلّة كل شيء؛ إذ إن طبيعة الجوهر تفترض بالضرورة المنطقية ألا يكون مخلوقًا بحكم اكتفائه بذاته وإلا لاستحال إلى غيره، والجوهر فريد لا غير له. بتعبير آخر لا يمكن القول بتعدد الجواهر لأن ذلك يعني وجودًا متعددًا، ومن ثمّ سيكون كل جوهر بحاجة إلى جوهر آخر كي يوجد، وهذا محال بحكم طبيعة الجوهر وماهيته الكاملة والمطلقة التي تنفي عنه النقص والحاجة. هذا إضافة إلى أن ذلك طعن منطقي في ضرورة وجود علّة أولى لا علّة قبلها تدفعها للفعل، وتيه في سلسلة من العلل التي تكون بموجبها كل علّة بحاجة إلى علّة أخرى، وهكذا يمر الأمر إلى غير نهاية، ما يسمح للاهوت بترسيخ ضرورة وجود قوة متعالية تتلبس أسماءَ شتى؛ فهي المحرك الذي لا يتحرك بلغة أرسطو، وهي الإله بلسان الدين، وهي مأوى الجهل في **إيتيقا** سبينوزا.

حرص سبينوزا على الدقة في التعريف لسد الطريق على منابع الخلط والالتباس اللذين وقع فيهما ديكارت حين فصل بين الشيء وخصائصه. وفي هذا يقرأ مارسيال غيرو (1891-1976)[17] هذا التعريف، بوصفه نقدًا ضمنيًا للتصور الديكارتي للإله الذي تُفصل فيه الماهية عن الوجود، أو خصائص الشيء عن الشيء ذاته. إن فصل الإله عن ماهيته وتعريفه بخصائصه سيقود إلى القول إن الإله يتقوّم بقدرته دون ماهيته، مع ما يترتب على ذلك من ترسيخ لمقولة القدرة الإلهية المنفلتة من كل ضبط عقلاني.

يعيد ألكييه فكرة «علّة ذاته» إلى ديكارت الذي حاول عقلنتها بتأكيد أن الإله هو علّة ذاته، في اختلاف جذري مع السكولائيين، خصوصًا القديس توما الأكويني؛ بمسوّغ منطقي مفاده أن اعتبار كائن علّة ذاته يفترض أنه موجود قبل أن يوجد. أما سبينوزا، فنظر إلى الأمر من زاوية هندسية رياضية تكون بموجبها العلّة الأولى لازمانية وغير معنية بتأكيد الوجود لأنه متضمن في ماهيتها. ومن ثم يتأسس البرهان القبلي الأنطولوجي على وجود الإله.

---

(16) المرجع نفسه، ص 31.

(17) Martial Guéroult, *Spinoza: Dieu (Éthique, 1),* (Paris: Aubier–Montaigne, 1968), p. 40.

3. البرهان القبلي

إذا كان من الضروري تقديم براهين على وجود الإله، فمن المنطقي أن تنسجم هذه البراهين وماهية الإله، لذلك أكد سبينوزا البرهان القبلي على وجود الإله من حيث هو واجب الوجود؛ بمعنى إن الإله من حيث هو جوهر فريد لامتناه لا يمكن إلا أن يوجد. فكل ماهية كان هذا شأنها وتتضمن تضمنًا ملازمًا وجودها لا تحتاج إلى برهان بعدي لإثباتها، بل قد تصير البراهين البعدية حشوًا لغويًا وخُلفًا منطقيًا. كتب سبينوزا مؤكدًا: «يمكننا إثبات وجود الإله ببرهان قبلي وبرهان بعدي، بل لعل البرهان القبلي هو الأجدى، لأن الأشياء التي نثبتها بصورة بعدية إنما يكون إثباتها بعلتها الخارجية، وفي هذا عيب واضح، لأنها لا تتجلى بذاتها وإنما بأسباب خارجية»[18].

يلاحظ سبينوزا على فلسفة ديكارت أنها «تبتعد عن معرفة العلّة الأولى لجميع الأشياء»[19]، وهذا مرد «الخطأ الكبير» الذي أضلّ أبا الحداثة، وجعله ينطلق من الذات ويتوسل الشك سبيلاً للحقيقة، ثم يرمي الإله خارج العالم ليبحث له عن براهين خارجية تشهد له.

تكمن جدة النسق السبينوزي في تجاوزه ثغرات المنهج الديكارتي، بتأكيد معقولية العلّة الأولى واعتبارها شرطًا أساسيًا لفهم الجوهر من حيث هو «ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر»[20]. يربط هادي رزق[21] في هذا السياق بين التعريف الأول والتعريف الثالث لتوضيح أن رهان **الإيتيقا** من توظيف «علّة ذاته» رهان أنطولوجي، وقرينته على ذلك أن سبينوزا حرص على تأكيد أن الماهية تنطوي على الوجود، وأن الجوهر يتصور بذاته. وهذا ما يمنح إمكان فهمه منطقيًا عبر المعرفة الحدسية.

رفض سبينوزا المصادرة الديكارتية القائلة بامتناع معرفة الإله، مؤكدًا أن الإله فكرة قابلة للفهم منطقيًا وأنطولوجيًا، وأنه علّة أولى محايثة للعالم تخضع لضرورة ماهيتها الأزلية التي تتجسد في قوانين الطبيعة الثابتة من حيث هي تعبير عن القدرة الإلهية. كما راهن على ردم الهوّة الأنطولوجية بين الوجود المطلق والموجود، أي بين الإله والعالم عبر مفهوم العلّة المحايثة وربطها بمفاهيم اللاتناهي والجوهر والصفات والأحوال.

لم يكن ممكنًا لسبينوزا التفكير في موضوعة الإله خارج السياق الحديث الذي وضع ديكارت أسسه، غير أن إدراج النسق السبينوزي ضمن التقليد الديكارتي مؤشر على معرفة سطحية بالفلسفة الديكارتية ودليل جهل مطبق بالنسق السبينوزي. صحيح أن سبينوزا بدأ ديكارتيًا أول أمره بعد أن تلقى دروسًا في

(18) باروخ سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، رسالة موجزة ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 80–81.

(19) باروخ سبينوزا، **مبادئ فلسفة ديكارت، أفكار ميتافيزيقية، مراسلات**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015)، ص 200.

(20) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 31.

(21) Hadi Rizk, *Comprendre Spinoza* (Paris: Armand Colin, 2006), p. 24.

الديكارتية، غير أنه قتل أبا الحداثة بعد توظيفه؛ إذ دفع بفلسفة الأستاذ إلى حدودها القصوى لإبراز مصموتها، ونعني به اللاهوت الذي هادنه ديكارت، بل خدمه فلسفيًا. أما فلسفة سبينوزا فهي أجرأ تعبير عن ماهية الفلسفة باعتبارها بحثًا عن الحقيقة ومقاومة للأغاليط اللاهوتية.

تبنّى سبينوزا تصور ديكارت لعلاقة الجوهر بالأحوال، غير أنه حدد هذه العلاقة في معناها الأنطولوجي من حيث هي إلهام روحي للعلّة المحايثة[22]؛ بمعنى إن الجوهر ليس متعاليًا عن صفاته وأحوالها، بل ثمة علاقة أفقية محايثة ينظمها قانون التفاعل الأزلي.

اتخذت علاقة العلّة المحايثة بالجوهر والصفات والأحوال في بداية كتاب **الإيتيقا** صورة علاقة داخلية بين مفاهيم صورية تتطابق فيها الماهية بالوجود، ثم انتهت إلى علاقة أنطولوجية وجودية، حيث صارت العلّة ماهية. وهذا ما استعاره سبينوزا من ديكارت؛ إذ ربط ماهويًا بين العلّة والماهية والقدرة. كما أن مفهوم الصفة احتفظ بالمعنى الديكارتي، بوصفه مانح المعقولية للجوهر، ولم يضف سبينوزا إلا بُعدًا جديدًا هو أن الصفة علّة أيضًا. وبناء عليه، صارت الصفة ضرورة ومبدأً داخليًا للبرهنة وآليةَ تفسير وجود الأحوال، ولم تعد مكتفية بذاتها ومنغلقة عليها.

تبدأ القطيعة الكبرى بين ديكارت وسبينوزا بخصوص قضية التعالي الإلهي من القضية الثامنة عشرة التي تقول: «الله علّة محايثة (Causa Immanens) لا متعدية للأشياء جميعًا»[23]، حيث استبعد سبينوزا مسلّمة التعالي الإلهي، ومسوغه في ذلك هو أن كل محاولة لتفسير الوجود ينبغي لها أن تكون داخلية وليست خارجية؛ إذ إن كل ما يوجد لا يمكن تفسيره إلا بما يوجد، أي بالطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة بحكم علاقتهما المحايثة التي يتم فيها التفاعل بين ما يتحقق وعلّة تحققه. بمعنى إن الطبيعة المطبوعة تجلٍ للطبيعة الطابعة.

وتأسيسًا على ذلك؛ لا يمكن بحسب سبينوزا فهم الوجود من زاوية نظام العلل الديكارتي، بل يتحقق الفهم السليم عبر نظام الأشياء. مع التشديد على أن نظام الأشياء السبينوزي ليس نظامًا تراتبيًا قيميًا تأتي فيه الطبيعة بعد الإله، إنما الطبيعة هي الإله **Deus sive natura**[24].

يترتب على الضبط الإيتيقي لمفاهيم العلّة والجوهر والصفة والأحوال تعطيل الأسئلة الزائفة، مثل: «هل الإله موجود؟ لا لكونه سؤالاً فاقدًا للمعنى، بل لأن سؤالاً هذا شأنه يماثل السؤال: هل كل ما يوجد موجود؟ إن تأكيد وجود الإله ببراهين والدفاع عنه بدلائل لا يعدو كونه جهلاً تامًا بطبيعة الإله ومعنى الوجود»[25]. كما يترتب عليه فهم اللامتناهي الكامل من دون البحث خارج طبيعته عن دلائل لإثبات وجوده وعن علّة لتفسير ماهيته.

---

(22) Pierre Lachiéze–Rey, *Les Origines Cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2ème ed. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950), p. 14.

(23) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 54.

(24) Ferdinand Alquié, *Leçons sur Spinoza*, Collection La Petite Vermillon (no. 207), (Paris: La Table Ronde, 2003), p. 24.

(25) Richard Masson, *The God of Spinoza: A Philosophical Study* (Cambridge: University of Cambridge, 1997), p. 250.

إن اعتبار الإله علّة ذاته، وهو كائن لامتناه بإطلاق وجوهر فريد بامتياز، له صفات لامتناهية تعبّر عنها الأحوال المتناهية، كفيل بحل المفارقة الديكارتية التي تؤكد انفلات الإله من الفهم. ذلك أن الإله فكرة واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى دليل بعدي، بحكم اكتفائها بالدليل القبلي الأنطولوجي. بخلاف ديكارت الذي برهن في التأمل الثالث على وجود الإله ببرهان بعدي، وأرجأ الدليل القبلي إلى التأمل السادس، بوصفه تتويجًا لرحلة الشك التي خاضتها الذات لتصل في النهاية إلى حقيقة وجود الإله.

فرض انطلاق سبينوزا من الحقيقة الأولى «الإله» إيلاء الدليل القبلي الأنطولوجي أهمية قصوى؛ متوسلاً الرياضيات باعتبارها قادرة على منح المعقولية للماهيات التي يتضمن تعريفها وجودها، ولم يَتِه في شعاب الشك.

إن تأكيد ديكارت أن الإنسان وحده الكائن المفكر، اضطره إلى إعمال الشك قصد تمييز الأفكار الحقيقية من الزائفة، وأجبر على البحث عن ضمانة خارجية له. لقد حصر الذات في داخل مغلق، وسلّم بوجود خارج مطلق، معبرًا عن وفاء للإرث الفلسفي الأرسطي واللاهوتي الذي ادعى تجاوزه وهدمه.

تحررت **إيتيقا** سبينوزا من أحابيل اللاهوت حين ضربت صفحًا عن مركزية الذات الإنسانية، وجعلت الحقيقة الأولى نقطة انطلاقها متخلصة من الشك والحاجة إلى الضمانات الخارجية، قرينتها في ذلك أن الإله فكرة بسيطة وقابلة للفهم، وليست لغزًا مستغلقًا على الذهن في اختلاف جذري مع التصور الديكارتي، الذي اعتبر الفكرة الواضحة هي الفكرة الحاضرة أمام الذهن، وبما أن الإله مستعصٍ على الحضور ومتمنع عن المثول، فإنه منفلت من الفهم.

أوّلت بعض القراءات[26] فلسفة سبينوزا واعتبرته فيلسوفًا متدينًا نشوانًا بالمحبة الإلهية؛ بمبرر انطلاقه في كتابه النووي **الإيتيقا** من الإله، غير أن القراءة الجادة والحذرة توضح أن سبينوزا لم ينطلق من الإله، بل أرجأ الحديث عنه إلى حدود التعريف السادس. ونقرأ هذا الإرجاء بوصفه خطة نسقية، هدفها **أولاً** عقلنة الإله بسد ثغرات المنهج الديكارتي وتصويب أخطائه وتجاوز مسلماته. **وثانيًا** تفكيك المقولات اللاهوتية بلغتها، وذلك بتوظيف القاموس اللاهوتي وتطهيره من دلالته ومنحها تماسكًا منطقيًا داخليًا لمفاهيم علّة ذاته والجوهر والصفات والأحوال.

بدأت الإيتيقا بتعريف علّة ذاته[27]، مُبعدة إياها عن الحقل الدلالي السكولائي، بالنظر إلى المفارقات التي تطرحها؛ إذ كيف يمكن لكائن أن يكون علّة ذاته؟ مع تقدم العلم أن كل حديث عن العلّة يفترض بالضرورة المنطقية حديثًا عن الفعل، وكي يتحقق الفعل يجب أن تسبقه علّته. بتعبير آخر: إذا كان الإله علّة ذاته وكان موجودًا قبلاً فهو غني عن العلّة. أما إذا لم يكن موجودًا فكيف يمكن أن يكون علّة ذاته وهو في حالة عدم؟ أبدع اللاهوت مخرجًا لهذه المفارقة بتوظيف المفهوم الأرسطي المحرك الأول الثابت وأسبغه على الإله.

(26) نمثل لذلك بكتاب لهارون جوديت بعنوان، **حب الله في فلسفة سبينوزا**، ترجمة خليل أحمد خليل، مراجعة مفيد أبو مراد (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1998).

(27) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 31.

وظّف سبينوزا علّة ذاته بمعنى رياضي هندسي لا تنفصل فيه العلّة عن المعلول بحكم علاقة التلازم بينهما. أما اللاهوت، فيفصل بين العلّة والمعلول لإثبات التباعد بين العلّة/الإله والمعلول/العالم والإنسان.

أبعدت الإيتيقا علّة ذاته عن اللاهوت؛ كي توضح أن علّة ذاته فكرة معقولة دلاليًا وبرهانيًا. لأن المحايثة بين الماهية والوجود هي ما يمنح المعقولية لعلّة ذاته، ومن ثمَّ لا معنى للبحث عن براهين خارجية للعلّة الأولى. كما لا يستقيم إضافة صفة الوجود إليها، لأن الوجود ليس صفة، بل هو متضمن للماهية. وهذا ما يفسر عدم اهتمام سبينوزا بالبراهين البعدية الدالة على وجود الإله.

إن الانشغال بإثبات وجود الإله مؤشر على هَمٍّ لاهوتي خارج رهان الإيتيقا، وقرينة ذلك أن منطق عرض النسق السبينوزي اهتم أساسًا بالتعريفات والدلائل الأنطولوجية القبلية أكثر من الانصراف إلى البراهين البعدية.

يبدو أن سبينوزا لم يسعَ لإثبات وجود الإله ولا لنفيه، بل عمل على تعريفه لغويًا، وتحديده منطقيًا قصد موضعته أنطولوجيًا. إن القضية في عمقها ليست لاهوتية، بل معرفية نسقية، حيث لا أهمية لإثبات وجود الإله لترسيخ الإيمان به أو دحض وجوده لتسفيه المعتقد الديني، إنما الأهم هو معرفة الإله. إن الإلحاد والإيمان مقولتان فارغتان من المعنى في نسق الإيتيقا؛ بحكم انطوائهما على كسل معرفي يُعطّل ملكات السؤال والتفكير، ويجعل المؤمن والملحد يعتقدان امتلاك معرفة قطعية نهائية ستفضي حتمًا إلى انغلاق ذاتي دغمائي تَمُجُّهُ الإيتيقا.

يمكن إعادة ترتيب التعاريف الستة الأولى في الباب الأول من **الإيتيقا**، وفق ما يلي: إذا كان **الإله** كائنًا **لامتناهيًا مطلقًا**، أي «**جوهرًا** فريدًا يتضمن عددًا لا محدودًا من **الصفات** التي تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لامتناهية»[28]، فهو **علّة ذاته** من حيث إن ماهيته تتضمن وجوده ولا يمكن لطبيعته أن تتصور إلا موجودة. الإله إذًا كائن واجب الوجود، لا يمكن إلا أن يوجد، وهو علّة العالم، ولا يمكن للعالم أن يكون إلا ما هو عليه.

إن مسوغات سبينوزا التي دفعته إلى الانطلاق من الإله تعود إلى مبدأ وحيد، وهو أنه لا يمكن الاستدلال إلا من الوجود/الإله، وليس من الموجود/الإنسان. وهكذا تمكن سبينوزا من ربط مفاهيم علّة ذاته بالجوهر الفريد على نحو يسمح بقراءتها من زوايا مختلفة؛ فإذا تعلق الأمر بالدين سيتبدّى الإله حائزًا خصائص الجوهر، وإذا تأملنا فلسفيًا فسيكون الإله متصالحًا مع صفة الكمال التي تمنع عنه الفعل، وإذا حللناه علميًا فسنجد الطبيعة الأزلية منسجمة مع نواميسها الثابتة.

تُحقق إذًا الوحدة السبينوزية اكتفاءً معرفيًا وأنطولوجيًا لمقولة الإله؛ فالرياضيات منحت لعلّة ذاته انسجامها الداخلي، والجوهر مكّن الطبيعة من استعادة قيمتها بعد أن صيّرها ديكارت علاقات ميكانيكية جافة، وأعاد الإله الدين إلى حدوده. كتب ألكييه: «إذا بحثت عن الإله رياضيًا أو

(28) المرجع نفسه، ص 31.

فيزيائيًا أو دينيًا، فستجد كائنًا واحدًا لا غير، ومن هذا الكائن فحسب يجب الانطلاق لفهم كل شيء»[29].

4. نقد إله الأديان التوحيدية

يمكن قراءة الباب الأول من **الإيتيقا** بوصفه تطهيرًا نقديًا لإله الأديان التوحيدية بالنظر إلى كون سبينوزا لم يوظف عبارات لاهوتية مثل الخلق والإرادة الإلهية والقدرة المطلقة، وأقصى المفردات كلها المرتبطة بالوعي الديكارتي، ولم يحتفظ إلا بما يتطابق مع العقل الموضوعي الرياضي.

تأسيسًا عليه، ستصير معاني الحرية والقدرة مغايرة للتصور الدارج في تاريخ الفلسفة؛ إذ تعتبر الإيتيقا الإلهَ علّة حرة لأنه يتصرف بمقتضى ماهيته وليس وفق هواه. والدليل على ذلك أن ما صدر عنه تحكمه قوانين أزلية لم ولن تتغير. بتعبير آخر لا يتصرف الإله في الطبيعة كأنها فضاء يعبّر فيه عن قدرة لا رادع لها. لذلك رفض سبينوزا تصور ليبنتز لأحسن العوالم الممكنة، ورفض فكرة الخير الإلهي، كما رفض فكرة إله غير راضٍ عن العالم والإنسان. وانتقد التصور الديكارتي لأنه يضرب في عمق وحدة الإله؛ إذ لو كان الإله خالقَ العالم بإرادة حرة وليس بالضرورة، لاستتبع ذلك أنه كان في الإمكان أن يخلقه على غير ما هو عليه، وكان في الإمكان افتراض أن الإله أيضًا غير ما هو الآن.

تحقق إذًا أنه لا وجود لحرية إلهية مطلقة خارج الضرورة الأنطولوجية التي تسري في الوجود التي يكون بموجبها الإله جوهرًا فريدًا، له صفات لامتناهية تعبّر عنها الأحوال المتناهية. وتنهض هذه المحددات على كمال الجوهر ووحدته وحيازته جميع الصفات، بما فيها صفتا الفكر والامتداد، وإذا تم الاعتراض على أن الإله امتداد، فسيبدو الأمر وكأن الإله فاقد صفة ما، ومن ثمّ سيكون متناهيًا، وغير قادر على خلق الامتداد من حيث هو صفة جوهرية له، أي إن الإله محدود، وهذا محال.

لا يدرك الامتداد في **إيتيقا** سبينوزا بوصفه قابلاً للقياس والقسمة والانشطار، ولا يفهم حسيًا، بل يتذهن رياضيًا باعتباره صفة لامتناهية للجوهر. من هنا ضرورة ترييض الفكر والطبيعة معًا، لذلك ربط سبينوزا صفة الامتداد بالإله انسجامًا وتصوره النسقي بين الجوهر والصفات؛ فالامتداد كما هي حال الفكر صفتان لامتناهيتان للجوهر الفريد، وليس يطعن ذلك في ماهية هذا الجوهر.

إذا كان جلُّ فلاسفة الحداثة قد انطلق من فكرة الإله اللامتناهي الكامل، فإنهم رفعوا عنه صفة الامتداد بخلاف سبينوزا الذي أجازها، كما أجازوا الإرادة الحرة ونقضها سبينوزا. ونردّ سبب هذا الاختلاف إلى طبيعة الرهانات الموجهة لتصوراتهم؛ فرهان ديكارت كان رهانًا علميًا متمثلاً في ضرورة إفراغ الطبيعة لفسح الطريق أمام العلم الحديث، في حين كان رهان سبينوزا رهانًا نقديًا تحرريًا امتلك الجرأة الفلسفية الضرورية ليسمي الأشياء بماهيتها.

ترتبط فكرة علّة ذاته بواحدية الجوهر، بالنظر إلى أن تعدد الجواهر محال، لأنه سيفضي منطقيًا إلى تيه

(29) Alquié, p. 77.

في سلسلة من التناقضات، تبدأ بتساوي الجواهر في حيازة الكمالات، وتنتهي بانشطار الوجود إلى ثنائيات ميتافيزيقية مثل الجوهر الروحي الإلهي والجوهر الحسّي الإنساني.

راهنت الإيتيقا على واقعية الجوهر؛ إذ لا تعتبره مقولة منطقية مجردة، بل تؤكد واقعيته. إنه الوجود الحي الذي يدركه الإنسان عبر النمط الثالث من الفهم. إن الجوهر من هذا المنظور موجود بحكم تعريفه ويستتبع ذلك بالضرورة النسقية أنه أزلي، وهذا ما تشهد به صفة الامتداد المجسّدة في نواميس الطبيعة التي كانت وما زالت وستظل تجري وفق سُنَّة ضرورية لن تعرف تبديلاً.

تقود التعاريف الدقيقة في الكتاب الأول من **الإيتيقا** إلى اعتبار الوجود واحدًا وليس متعددًا واقعيًا وليس مجردًا أزليًا وليس متناهيًا. وذلك من دون تحديدٍ لفكرة الجوهر؛ على اعتبار أن كل تحديد نفي، أي إن تحديد فكرة علّة ذاته سيفضي حتمًا إلى تحديد الجوهر بوصفه خاضعًا للديمومة، وأنه قبل الديمومة لم يكن ثمة جوهر، ومن ثمّ لم يكن حقيقيًا. وهذا تناقض صارخ وخُلف منطقي سيؤدي حتمًا إلى القول إن الوجود يوجد خارج الموجود، وهكذا ننزع عن الجوهر جوهريته.

تقدم الإيتيقا عبر النمط الثالث من الفهم مناعة رياضية ضد التناقضات؛ إذ بمجرد ما يتصور الذهن الجوهر بوصفه علّة ذاته، فسيكون من التناقض حدُّه في توصيفات خارجه، وفي ذلك نقد عميق للتحديدات اللاهوتية لله من حيث هو جوهر متعالٍ عن العالم ويعبّر عن ذاته بصفات خارجه.

حرصت الإيتيقا على تأكيد تفرد الجوهر انسجامًا ورهاناتها الأنطولوجية المتمثلة في نقد مقولة التعالي الإلهي من جهة، ومقولة تعدد الجواهر من جهة أخرى؛ إذ إن القول بتعدد الجواهر سيقود حتمًا إلى ضرورة التفاضل بينها، ومن ثمّ التسليم بالتراتبية اللاهوتية التي يكون بموجبها الجوهر الإلهي أسمى الجواهر والجوهر الإنساني أدناها.

إذا كانت الجواهر متعددة؛ فهذا يعني بالضرورة أن جوهرًا ما أنتجه جوهر غيره، وهذا دليل نقص، والجوهر كامل بالتعريف، إضافة إلى كون ذلك طعن في ماهية الجوهر من حيث هو علّة ذاته، بالنظر إلى أن التسليم بكون جوهر ما أنتج جوهرًا آخر دليل حاجة الجوهر المخلوق إلى علّة كي يوجد، وسيمر الأمر إلى غير نهاية؛ ما يسمح للحل اللاهوتي بإمكان التأصيل لقوة متعالية.

دافعت **إيتيقا** سبينوزا عن معقولية واحدية الجوهر؛ بتأكيد أنه يتضمن صفات وأحوال ملازمة له منطقيًا وأنطولوجيًا لسد الطريق على القول بخارج مطلق. يقول برانشفيك في هذا السياق: «إذا كان ذلك كذلك؛ أي إذا كان الجوهر وحدة متكاملة، فمن البدهي ألا نستخرج منه غيره، فهذا مُحال»[30].

يجد الربط النسقي بين علّة ذاته والجوهر والصفات مسوغه في كون الإيتيقا أعادت تأسيس أنطولوجيا الوجود بصورة تنأى بها عن المنطق الأرسطي ومقولاته، وعن اللاهوت التوحيدي ومسلّماته، وعن الفلسفة الديكارتية وبداهاتها. وذلك بالنظر إلى كون المنطق الأرسطي رسّخ مقولة المُحرك الثابت، ووظّفها اللاهوت لفرض مسلّمة التعالي الإلهي التي استثمرها ديكارت كضمانة للحقيقة.

(30) Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (Paris: P.U.F., 1971), p. 39.

تمايزت الإيتيقا السبينوزية من الأنساق الفلسفية الحديثة بتأكيدها الارتباط الماهوي بين الإله من حيث هو جوهر، وصفاته «الفكر والامتداد»؛ فإذا كان مقبولاً اعتبار الفكر صفة إلهية، فإن إلحاق صفة الامتداد للإله كانت سابقة غير مستساغة في تاريخ الفلسفة. لذلك رُفضت بشدة واعتُبرت حجة إضافية على سبينوزا وسببًا في تكفيره.

لم تتحوط الإيتيقا في اعتبار الامتداد صفة إلهية، ودليلها على ذلك هو أن الامتداد صفة واحدة لامتناهية في نوعها، وغير قابلة للتجزيء، ومتفردة. يؤكد سبينوزا ذلك: «المادة هي هي في كل مكان»[31]. لكن الذي يجعلها مرفوضة لاهوتيًا هو طريقة إدراك اللاهوت للصفات؛ إذ إن النظر إلى الامتداد من زاوية غير زاوية المعرفة الحدسية الرياضية سيسقط الذهن في الخيال والهذيان، وسيبدو الامتداد أجزاءَ متناهية ومتعددة يمكن تركيبها بعد تفريعها. إن التأمل الإيتيقي في الطبيعة سيفضي لا محالة إلى الوقوف على ماهية الامتداد من حيث هو صفة لامتناهية وفريدة. يؤكد برانشفيك ذلك كاتبًا: «بكلمة واحدة؛ المعرفة الحدسية المباشرة تفهم الامتداد في ماهيته وتربطه في الآن عينه بالجوهر، أن الامتداد الفكري صفة للجوهر»[32].

منح هذا التأكيد على صفة الامتداد إمكان بلورة الفكرة النووية في نسق الإيتيقا، وهي: Deus sive natura «الإله هو الطبيعة من حيث هي طبيعة فاعلة، أو بتعبير أدق من حيث هي تتصرف وفق قوتها الذاتية، إنها الفعل الكوني وكل شيء بدرجات ما، تعبير عن القوة الإلهية. وكل شيء يساهم في هذه الفاعلية»[33].

إن الربط النسقي بين الإله والطبيعة شرط حاسم لإدراك الإله في الوجود، وضرورة لفهم الطبيعة في أبدع صورها، وبالضد من ذلك يؤدي الجهل التام بماهية الإله من جهة، وبقوانين الطبيعة من جهة أخرى، إلى القول بإرادة إلهية حرة، وبالاعتقاد الأعمى في المعجزات والخوارق.

ليست الإرادة الإلهية قدرة اعتباطية عمياء؛ لأن ذلك طعن منطقي في ماهية الإله من حيث هو جوهر كامل لا حاجة إليه بالفعل، ومن ثمّ فالنظر إليه بوصفه مريدًا وفاعلاً سيفضي إلى القول بنقصانه. لذلك ترد الإيتيقا سبب القول بالإرادة الإلهية الحرة إلى إسقاطات إنسانية لقدرات غير متحققة للإنسان على الإله. والحال أن الإله جوهر فريد والإنسان حال من أحوال صفات الجوهر، بمعنى أن الإنسان ليس إلهًا ناقصًا، والإله ليس إنسانًا كاملاً.

يترتب على اعتبار الإله علّة ذاته نتائج تصب في غاية إيتيقية، تتمثل في نقد مقولات الخلق والحرية والإرادة الإلهية التي يعتبرها سبينوزا تصورات خاطئة، مردّها فساد المنطلقات المنهجية في فهم الإله؛ إذ إن الانطلاق من الذات الإنسانية لمعرفة ماهية الإله هو الطريق الملكية نحو الخطأ. وذلك على اعتبار الذات الإنسانية بمعناها الديكارتي لا يمكن أن تكون مبتدأ البحث عن الحقيقة بحكم أنها حال

(31) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 49.

(32) Brunschvicg, p. 42.

(33) Ibid., p. 50.

عارضة للجوهر، أي الإله؛ ومن ثمّ لا يمكن للعَرَض أن يضيء الجوهر - من دون أن يعني ذلك أفضلية قيمية للجوهر على العَرَض - في المقابل يضمن الانطلاق من الجوهر معرفة يقينية تمنح تسلسلاً محايثًا لتشكل الأفكار من دون إخضاعها للشك. بيدَ أن الانطلاق من الإله لا يعني ردّةً نحو اللاهوت بقدر ما يؤشر على مشروع نقدي يتم فيه تطهير الإله من الإسقاطات الذاتية التي يفتقدها الإنسان، ويسعى لها في الآن عينه.

يتبدى الإله في **إيتيقا** سبينوزا باعتباره علّة ذاته، وهو بذلك علّة حرة لأنه يتصرف وفق طبيعته المتعينة ضرورة. كما أنه علّة الموجودات من حيث كونها صدرت عنه، ولا يمكن أن توجد نفسها، ولا يمكن أن تكون بصورة أخرى. وبناء عليه، ينتظم تصور سبينوزا للحرية من جهة اعتبارها خضوع الكائن لماهيته الأزلية والثابتة. نقرأ لسبينوزا في هذا التعريف: «يقال عن شيء أنه حر عندما يوجد بضرورة طبيعته وحدها ويحدد فعله بذاته وحدها»[34]. والإله علّة حرة، ليس لأنه يتصرف وفق مشيئة مطلقة لا ضابط لها، بل هو حر؛ لأنه موافق لماهيته وطبيعته، أي إنه جوهر فريد ولامتناهٍ وأزلي. وكل قول بحرية مطلقة سيسقط الإله في تناقضات منطقية لا تستقيم وماهيته.

تستند مقولتا الحرية والإرادة الإلهيتان إلى فكرة الخلق من عدم كما بلورها اللاهوت، التي يكون بموجبها الإله خالقًا للعالم بإرادة حرة؛ حيث تتحدد مسلّمة الخلق في الأديان التوحيدية من خلال لحظة متميزة فارقة حدث فيها الخلق، لحظة فريدة بدأ معها الزمن أو قطيعة فجائية في مجرى الزمن فتحت الطريق أمام تشكل العالم. وبناء عليه، الخلق خصيصة إلهية لم يشاركه فيها أحد؛ إذ إن عملية الخلق لو تمت بفعل خالقين متعددين، فسيكون العالم غير مكتمل. ولو تطلّب الأمر تقسيم عملية الخلق بين آلهة متعددة، فلن يكون العالم كاملاً ومنظمًا.

ارتكز اللاهوت التوحيدي على هذه المسلّمة لتسفيه التعدد وتأكيد التوحيد، بخلاف الميتافيزيقا اليونانية التي لم تبلور تصورًا لاهوتيًا للإله؛ إذ إن الآلهة اليونانية لا تخضع للمفهمة بالنظر إلى انفلاتها من الآليات المنطقية بحكم السبق الزمني لها على الفلسفة، وبالنظر إلى طبيعتها الأسطورية التي تعكس رؤية الثقافة اليونانية للعالم من حيث هو فضاء للتعدد وللصراع الإنساني في بعده التراجيدي، صراع يؤنسن الآلهة ويؤلّه الإنسان في علاقة تناغم لم يفسدها التعدد؛ على الرغم من محاولات الفلاسفة الطبيعيين الأُول للبحث عن أصل وحيد لكل شيء، الذي كان في الإمكان أن يؤسس لفكرة الإله الواحد. يقول جيلسون في هذا المعنى: «يمكن القول إن الفلاسفة الإغريق الأُول كانوا قادرين من دون وساطة الأنبياء والوحي على بلورة لاهوت طبيعي، لكنهم لم يفعلوا خوفًا من فقدان آلهتهم»[35].

ترتبط مُسلّمة الخلق بفكرة التوحيد، ويستتبع ذلك بالضرورة نظرًا لاهوتيًا يؤوّل الوجود تأويلاً قيميًا تصير

(34) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 32.

(35) Étienne Gilson, *Dieu et La Philosophie*, Préface de Rémi Brague (Paris: Association Petrus a Stella pétrus a Stella, 2013), p. 12.

فيه الغاية من الخلق هي تأكيد عظمة الخالق. لكن فلسفة سبينوزا فلسفة وجود وليست فلسفة قيم[36]، ودليل ذلك أن سبينوزا وجّه التفكير وجهة أنطولوجية بآليات رياضية لتأزيم المفارقات اللاهوتية، وإبراز حدود المنهج الديكارتي وفتح إمكانات التفكير في الوجود عبر الوجود ذاته.

غير أن ذلك ممتنع من دون فحص دقيق لمُسلّمة الخلق التوحيدية التي تطرح مفارقة يمكن صوغها كما يلي: إذا كان الإله حرًا ومريدًا، فإن خلقه العالم دليل على فعل إرادي وراءه رغبة ما؛ تؤشر على نقص ما؛ والإله كامل. وإذا كان الإله قادرًا على خلق العالم بصورة أخرى مغايرة، فيستتبع ذلك بالضرورة تغييرًا في طبيعتهما، أي الإله والعالم.

من اللازم التمييز الدقيق بين ما لله وما للإنسان، أي التمييز بين ماهية الإله وخصائص الإنسان لحل هذه المفارقة. بتعبير سبينوزي من الضروري التمييز بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة؛ «فالطبيعة الطابعة هي ما يكون في ذاته ومتصورًا بذاته»[37]، أي الإله باعتباره جوهرًا فريدًا علّته في ذاته. أما «الطبيعة المطبوعة كل ما ينتج عن وجوب الطبيعة الإلهية [...] كل أحوال صفات الإله»[38]، أي مجموع الأحوال من أبسطها إلى أعقدها، وتضم الموجودات العينية مثل النبات والإنسان وجميع أجزاء الوجود.

تحقق إذًا أن التمييز بين ماهية الإله وخصائص الإنسان تأكيد إضافي على كون الإله علّة أولى محايثة، وتثبيت للإنسان من حيث هو حال ضمن أحوال تعبّر بها الصفات عن الجوهر، لكن ذلك لا يعني انفصال الإنسان عن الإله؛ إذ إن كل انفصال يتضمن مسافة تسمح بالتعالي وتكون بموجبه السماء لله والأرض لخليفته الإنسان، وتنظمهما التراتبية الهرمية اللاهوتية، كما يستتبع ذلك القول بالقدرة والإرادة الإلهيتين، والقضاء والقدر.

يمكن قراءة الباب الأول من كتاب **الإيتيقا** باعتباره نقدًا للقدرة والإرادة والحرية والغاية والعناية الإلهية بالنظر إلى مآلاتها الأنطولوجية والسياسية. ويرجع سبينوزا تهافت هذه التصورات إلى فكرة التجسيم التي يسقط بموجبها الإنسان نقائصه على كائن مطلق القدرة يفعل ما يشاء، ولا تحدّه ضرورة، وإلى الجهل التام بنظام الطبيعة. لذلك فكك سبينوزا منطقيًا كل تجسيم يجعل الإله إنسانًا كاملاً والإنسان إلهًا ناقصًا، نافيًا أن «يتصرف الإله بإرادة حرة»[39]؛ لأن الإرادة تحتاج في تحققها إلى علّة تشير بدورها إلى رغبة الفعل الدال كذلك على نقص وعوز، والإله كامل لا يسري عليه النقص. أما القدرة فلا تعدو كونها ماهية الإله.

---

(36) لهذا السبب ارتأينا توظيف لفظة «إيتيقا» لبعد دلالتها عن المعنى القيمي وبالنظر إلى أن ترجمتها بلفظة «الأخلاق» يناقض رهانات النسق السبينوزي، ونستند في ذلك إلى التحديد المعجمي الذي قدّمه أندريه لالاند: éthique أخلاق، (علم) l.ethica.d.ethik: العلم العملي، وموضوعه سلوك الناس أو حتى الكائنات الحية عمومًا، بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك. نقترح أن يسمى هذا العلم éthographie أوéthologie. ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، **معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت: عويدات للنشر، 2008)، ص 371.

(37) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 117.

(38) المرجع نفسه.

(39) المرجع نفسه.

إن رفض سبينوزا للإرادة والقدرة الإلهيتين مردّه إلى تعارضهما المنطقي مع تعريف الإله من حيث هو جوهر فريد لا يتصرف إلا وفق ضرورة ماهيته، أي إن القول بالإرادة والقدرة الإلهيتين يفضي قطعًا إلى القول بالحرية الإلهية المطلقة، والحال أن الإله علّة حرة لأنه يخضع لماهيته وليس لأنه يفعل ما يشاء، إنه «يتصرف بقوانين طبيعته وحدها ولا يخضع لأي قهر»[40].

لا تتحدد الحرية الإلهية، بحسب سبينوزا، في القدرة اللامحدودة على إتيان الأفعال أو الامتناع عنها، بل «تتمثل الحرية الحقيقية فقط في كون العلّة الأولى، دون أن تكون مرغمة أو مجبرة من طرف أي شيء آخر، وبفضل كمالها وحده، تنتج كل كمال»[41]. وهذا ينطبق على الإله الذي لا يخضع إلا إلى ماهيته وحدها، بمعنى أن الإله ليس حرًا يفعل ما يشاء وقتما شاء، بل هو محدد بضرورة كماله ولاتناهيه، ومن ثمَّ يمتنع أن ننسب لله ما لا ينطبق على ماهيته.

ثمة ضرورة للفصل بين الإرادة والحرية لتتحقق ماهية الإله من حيث هو جوهر كامل، لذلك «لا يمكن أن تسمى الإرادة علّة حرة، وإنما علّة ضرورية فحسب»[42]. ولما كان ذلك كذلك، فالإله علّة حرة لا لكونه مريدًا لأفعاله، وإنما هو كذلك لأنه خاضع إلى ماهيته الضرورية، ولأن كل ما يصدر عنه محدد أزليًا بنظام محايث وثابت لا يتغير، تجسّده نواميس الطبيعة التي لا ولن تعرف تبديلاً، ولا يمكن فهمها إلا من منظور المحايثة السبينوزية.

تقتضي الإيتيقا السبينوزية وحدة كلية بين الطبيعة والإله؛ فالطبيعة والإله جوهر واحد لامتناهٍ بشكل مطلق وغير قابل للتجزيء. وهو العلّة الأولى للوجود، من دونه لا يمكن أن توجد الأشياء، وخارجه لا يمكن تصوّرها، إنه علّة كل شيء. ولهذا الجوهر اللامتناهي الفريد صفات لانهائية، تتمثل في صفتي «الامتداد» و«الفكر»، وتتمظهر في الإنسان بوصفه جسمًا وفكرًا.

لكن الإنسان ليس جوهرًا، وذلك بحكم أنه لم يوجِد ذاته، بل احتاج إلى علّة مغايرة لماهيته صدر عنها وجوده؛ أي الإله، ومن ثمّ فإن الطبيعة لا تحتملُ وجود جوهرين، وإلا لكان في الإمكان أن تنتج الجواهر جواهر أخرى، ومن ثمَّ سنتوه في التسلسل اللانهائي للعلل، وسنعود القهقرى إلى التصور الأرسطي الذي بات يلفظ آخر أنفاسه في الفلسفة الحديثة عمومًا، وفي **إيتيقا** سبينوزا خصوصًا.

يترتب على هذا التصور السبينوزي إعادة تنظيم البناء الأنطولوجي الديكارتي، وذلك بالانطلاق من الإله، بوصفه حقيقة أزلية تحمل علّتها في ذاتها، ولا تحتاج إلى منهج للوصول إليها، بل هي من البدهيات الواضحة وضوحًا عقليًا؛ أي إنها تحمل علامة ذاتها.

كما يترتب عليه إقصاء البعد الإرادي للذات الإلهية؛ ذلك أن الإله جوهر فريد، كما أسلفنا، ومحايث للطبيعة، لا يفعل إلا وفق قوانين طبيعته المتعينة ضرورة؛ بمعنى آخر إن الإله محكوم بقوانين ماهيته

(40) المرجع نفسه، ص 51.

(41) سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، ص 102.

(42) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 65.

ولا يمكنه خرقها، ومن ثمّ لا يمكن الحديث عن علّة خارجه أو داخله تدفعه إلى الفعل الذي هو محال بحكم تلازم الفعل والنقصان، والإله كامل كما اتضح قبلاً، وإلا لن يكون جوهرًا، وهذا نقيض ماهيته التي سمّاها سبينوزا «الطبيعة الطابعة» **La nature naturante**، كما أسلفنا، التي يكون بموجبها الجوهر الفريد، أي الإله موجودًا لذاته وفي ذاته، ويعبّر عن ماهيته اللانهائية والأزلية بصفتي الامتداد والفكر؛ باعتبار «الفكر والامتداد صفتين من صفات الإله»[43]؛ أي إن الإله شيء مفكر وممتد في الآن عينه.

يمكن توضيح ذلك عبر أبرز أحوال الجوهر ونعني بها الإنسان؛ فالإنسان حال تعبّر عن صفات الجوهر اللامتناهية، ولما كان الإنسان نفسًا وجسدًا يتفاعلان وينفعلان على نحو محايث؛ فالإله باعتباره جوهرًا فريدًا يعبّر عن صفتي الامتداد والفكر عبر الإنسان، بتعبير آخر، النفس البشرية جزء من الفكر الإلهي، وأفكارها كلها ما هي إلا أحوال تعبّر عن طبيعة الإله المفكرة، أي إن الإله يفكر عبر الإنسان. وبالمثل يعتبر الجسد جزءًا من الامتداد الإلهي. لذلك لا يدرك الإنسان من صفات الإله اللامتناهية إلا صفتي الامتداد والفكر.

اعتبر تعريف سبينوزا لله باعتباره شيئًا ممتدًا سابقة في تاريخ الفلسفة، ولن نتطرق إلى الاعتراضات الرافضة هذا التعريف، بقدر ما سنقتفي قرائنه وحججه الكفيلة بدحضها. وأولها أن الإله جوهر كامل يتضمن الصفات كلها، بما فيها الامتداد الذي يتمايز تحديده في **إيتيقا** سبينوزا عن تحديده اللاهوتي؛ فالامتداد في اللاهوت جوهر قابل للتجزيء والانفعال، وهذا خُلف لأن الامتداد ليس جوهرًا بالنظر إلى كونه لا يتجزأ ولا ينفعل، إنما ذلك يسري على الأحوال، بل هو صفة لامتناهية وأزلية وثابتة، تتجسّد في الطبيعة وقوانينها.

وبناء عليه، لا يمكن فهم الامتداد انطلاقًا من إسقاط خصائص الإنسان على الإله؛ إذ إن ذلك سيؤدي حتمًا إلى تمثل الامتداد على نحو حسي جسماني، ونسب الجسمية إلى الله، في حين أن الامتداد صفة لامتناهية تعبّر عن الإله، ولا يمكن أن توجد من دونه من حيث هو علته المحايثة، ولا يتجزأ ولا يتبعّض، كما لا ينفعل لأنه فاعل.

مرد الاعتراضات على تعريف الإله، باعتباره شيئًا ممتدًا، إلى فهم خاطئ للجوهر الممتد، مؤلفًا من أجزاء قابلة للانفعال والقياس. وهذا يعكس نواتج الإدراك الغامض الذي يتمثل الأشياء على غير حقيقتها؛ فالنظر إلى الامتداد باعتباره جسمًا يتجزأ ويتبعّض صادر عن النمط الأول من الإدراك، الذي يرى الامتداد كما تقدمه التجربة الحسية الساذجة، في حين يدرك الذهن، عبر النمط الثالث من المعرفة، الامتداد من حيث طبيعته الأزلية اللامتناهية دونما حاجة إلى تمثيل حسي.

تنهض أزلية المادة وثباتها دليلاً على كون الامتداد صفة أزلية لامتناهية وثابتة، ولا يطعن ذلك في الذات الإلهية إذا ما وُسمت بالامتداد، بل يؤشر في رفض أفلاطوني ولاهوتي للمادة بسبب أصلها الأرضي

(43) المرجع نفسه، ص 83-84.

الوضيع، لذلك يتساءل سبينوزا: «لماذا لا تليق المادة بالطبيعة الإلهية؟»(44)، مستنكرًا النظرة الأخلاقية إلى كل ما هو أرضي مادي الذي تنظمه قوانين علمية لا تُضمر قيمًا أخلاقية.

خاتمة

تأسيسًا على ما تقدم، يتضح أن التقويض السبينوزي لفكرة التعالي الإلهي تحقق عبر مداخل رئيسة: **أولها** العودة إلى الأصول الأرسطية للاهوت المسيحي وتفكيكها. **وثانيها** الإقرار بالمحايثة المطلقة لأجزاء الوجود كلها، **وثالثها** نقد الفلسفة الديكارتية المبنية على نظام العلل، ومفاده الانطلاق من الذات وإثبات وجودها، فوجود الإله، ثم وجود العالم، واستبداله بنظام الأشياء الذي ينطلق من الإله باعتباره الفكرة الأكثر كمالاً، فالطبيعة بوصفها جوهرًا، ثم الإنسان من حيث هو حال تُعبّر عن صفات الجوهر. **ورابعها** الحرص على التعريف الدقيق للمفاهيم، والفهم العميق لعلاقاتها المنطقية لسد الطريق على كل تناقض. **وخامسها** إعمال المنطق الرياضي الهندسي بوصفه طريقة كفيلة بإدراك ماهية الحقائق؛ ذلك أن الرياضيات تبحث في ماهية الأشياء، ولا تهتم بالغايات، ولا تحيل إلى أي شيء خارجي مفارق، لذلك ستظل الحقيقة متوارية ما لم تصير الرياضيات نموذجًا للتفكير الواضح والمتميز(45). **وسادسها** هدم نظرية التناغم والتناسق الكوزمولوجي للعالم. كتب سبينوزا: «أفقد التناغم الناس عقولهم لدرجة اعتقدوا فيها أن الإله أيضًا يستحسن التناغم، بل هناك العديد من الفلاسفة الذين اعتقدوا في الحركة المتناغمة للكواكب والأجرام»(46).

عبّرت هذه المداخل عن رهان سبينوزا الذي جعل فلسفته مشروعًا نقديًا للأنساق اللاهوتية التي قالت بالتعالي الإلهي والمدافعة عن إله خارج الطبيعة ومستعصٍ على الفهم، وقادر على الفعل الحر المنفلت من الضرورات المنطقية والأنطولوجية كلها، ولم يكن تحقيق هذا الرهان ممكنًا من دون التوجه رأسًا إلى أسس التفكير اللاهوتي، وبداهات الفلسفة العقلانية الديكارتية، وهي «الوعي» و«الأخلاق» و«الأهواء الحزينة»، من جهة اعتبارها آليات تشتغل لتشويه الفكر وتسميم الجسد وتدجين الحياة؛ فالوعي كما تشكل في الفلسفة العقلانية الديكارتية صادرَ الفكر حيويته وجعله خاصية مجردة تتصل بالنفس وحدها من حيث هي جوهر فريد قادر على بناء حقيقة ذاته، وتشكيل معرفة تدّعي الموضوعية بالطبيعة، بعيدًا عن الجسد وانفعالاته، بل بالتحكم فيه وكبح قواه. وهي بذلك، أي النفس، تحاكي الله في سموّه وجوهرانيته. والحال أن **إيتيقا** سبينوزا تعتبر النفس والجسد شيئًا واحدًا، وأن الوعي لا يصدر عن تفكير منهجي واضح ومتميز، إنما يعكس فحسب أوهام الذات حول نفسها. والأحق بالاهتمام هو الفكر من حيث هو صفة غير متناهية تشمل الوجود في كليته وليست حكرًا على الإنسان.

أما الأخلاق، فتشتغل سلطويًا على إصدار أوامر متعالية تُؤطّرُ الفعل الإنساني وتحدد له حقيقة الخير والشر، بالنظر إلى كون الإنسان، بحسب الأخلاق الدينية، كائنًا خطّاءً بالطبيعة، وبحكم

(44) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ص 50.

(45) المرجع نفسه، ص 74.

(46) المرجع نفسه.

أن الخطيئة ملازمة له، فمن واجبه الخضوع باستمرار إلى طقوس أخلاقية حتى يتطهر من أدران «الحياة»، ويتخلص من طبيعته الأرضية. أما **إيتيقا** سبينوزا، فانشغلت بإفراغ الطبيعة من الإسقاطات الأخلاقية لقيمتي «الخير» و«الشر»، وتنسيبها بربطها بالمحرك الفعلي للفعل البشري متمثلاً بالرغبة في حفظ الحياة.

تحالفت أخلاق الحزن على الإنسان لتدجينه، وجعله كائنًا فارغًا من المعنى وعبدًا يسهل التحكم فيه سياسيًا، حيث كشفت **إيتيقا** سبينوزا الوشائج العميقة والمتشابكة بين التعالي الإلهي والاستبداد السياسي والأخلاقيات الدينية الحزينة؛ إذ إن شيوع الأهواء الحزينة بين الناس يجعلهم يُعرضون عن الحياة، ويقدّسون الموت؛ وفي المقابل تترسّخ سلطة الاستبداد كلما ارتفع منسوب الخوف من إله جبّار متعالٍ.

نخلص في النهاية إلى أن النقد السبينوزي للتعالي الإلهي كان رهانًا سياسيًا في عمقه؛ إذ فعّل سبينوزا مقولات الإيتيقا في تصوراته السياسية المثبتة في كتابيه: **رسالة في اللاهوت والسياسة ورسالة في السلطة السياسية**، من جهة اعتبارهما بيانًا حارقًا لضرورة الفصل بين الدين والسلطة السياسية لدحض نظرية التفويض الإلهي، ووضع مبادئ الدولة الديمقراطية الحديثة على أسس عقلانية.

ثبت المفاهيم

عربي – فرنسي

إرادة	Volonté
أزل	Eternité
التعالي	Transcendance
جوهر	Substance
حال	Mode
صفة	Attribut
ضرورة	Nécessité
علّة ذاته	Cause de soi
علّة محايثة	Cause immanente
ماهية	Essence
المحايثة	Immanence
مصادرة	Postulat

المراجع

References

العربية

أرسطو. **الفيزياء السماع - الطبيعي**. ترجمة عبد القادر قنيني. بيروت: إفريقيا الشرق، 1998.

جوديت، هارون. **حب الله في فلسفة سبينوزا**. ترجمة خليل أحمد خليل. مراجعة مفيد أبو مراد. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1998.

جيلسون، اتين. **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**. ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ط 3. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997.

دولوز، جيل وفيليكس غتاري. **ماهي الفلسفة؟**. ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي. بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1997.

سبينوزا، باروخ. **رسالة في إصلاح العقل: رسالة موجزة**. ترجمة جلال الدين سعيد. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.

______. **علم الأخلاق**. ترجمة جلال الدين سعيد. مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

______. **مبادئ فلسفة ديكارت، أفكار ميتافيزيقية، مراسلات**. ترجمة جلال الدين سعيد. مراجعة صالح مصباح. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015.

كولينز، جيمس. **الله في الفلسفة الحديثة**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، 1973.

الأجنبية

Alquié, Ferdinand. *Leçons sur Spinoza*. Paris: édition la table ronde, 2003.

Brunschvicg, Léon. *Spinoza et ses contemporains*. Paris: P.U.F., 1971.

Deleuze, Gilles. «Cours sur Spinoza de 1978 à 1981,» accessed on 29/4/2018, at: http: https://bit.ly/2jeaGuQ

Descartes, René. *Méditations métaphysiques* (présentation et trad.) de Michelle Beyssade. Collection Les classiques de la philosophie. Paris: librairie générale françaises 1990.

______. *Discours de la méthode suivi de la dioptrique* (trad) de Frédéric de Buzon. Paris: Edition Gallimard, 1991.

Gilson, Étienne. *Dieu et La Philosophie*. Préface de Rémi Brague. Paris: Association Petrus a Stella, 2013.

Guéroult, Martial. *Spinoza: Dieu (Ethique I)*. Paris: éditions aubier – Montaigne 1968.

Lachiéze–rey, Pierre. *Les origines cartésiennes du dieu de Spinoza*. 2ème ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

Masson, Richard. *The God of Spinoza*. Cambridge: University of Cambridge, 1997.

Rizk, Hadi. *Comprendre Spinoza*. Paris: édition Armand colin, 2006.

المصطفى الشادلي | Mustapha Chadli*

حنة أرندت ونقد التصور الفلسفي للحرية

Hannah Arendt and the Critique of The Philosophical Conception of Freedom

ملخص: تناقش هذه الدراسة موضوع مفهوم «الحرية» بين الفلسفة والسياسة، انطلاقًا من أن «التصور الفلسفي للحرية» لم يتجاوز حدود المجال الميتافيزيقي الذي يُرجعها إلى حرية التفكير، فتصبح بذلك مجرد شعور داخلي، بينما يرتبط «التصور السياسي للحرية» بالفعل والكلام والعالم الذي يوجد فيه الناس؛ أي بفضاء عمومي تتجلى فيه كلمات الناس وأفعالهم. فالحرية السياسية هي التي تمنع من قيام أنظمة العنف التوتاليتاري التي تنجح في التحكم بالناس من خلال القضاء على الحرية السياسية مجسّدة في حرية الكلام والحوار والتداول العمومي. وهذه الحرية تمكّن الناس من ربط علاقات سياسية أساسها المساواة واحترام الآخر المختلف.

كلمات مفتاحية: الحرية، الحرية الفلسفية، الحرية السياسية، الفضاء العمومي، المساواة، التعددية، الفكر، الفعل، الإنسان.

Abstract: This article explores the concept of «freedom» across the disciplines of philosophy and political science, based on two premises. Firstly, the philosophical concept of «freedom» has not transcended the boundaries of the metaphysical domain, which is attributed to the freedom of thought and thus becomes an inner feeling. Secondly «political freedom» is already linked to speech and the world in which people exist, in which people's words and actions are manifested. It is political freedom that, through freedom of belief and expression, prevents violent totalitarian regimes from controlling and dominating people by eliminating all free action that enables people to build political relations based on of equality and mutual respect.

Keywords: Freedom, Philosophical freedom, Political freedom, Public space, Equality, Pluralism, Thought, Action, Human.

* أستاذ باحث في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة بجامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب.

Professor of Contemporary Political Philosophy, Hassan II University, Casablanca, Morocco.

مقدمة

نسعى في هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة المتوترة بين «الحرية الفلسفية» و«الحرية السياسية»، من خلال النقد الذي وجهته المفكرة الألمانية حنة أرندت Hannah Arendt (1906-1975) للحرية، كما تجسّدت على امتداد تاريخ الفلسفة، وذلك من خلال المقابلة بين الفهم الفلسفي للحرية (الكنه الشبيه) والفهم السياسي لها (الكنه الحقيقي)، للوصول إلى الرهان الذي راهنت عليه أرندت؛ وهو نقد التماهي بين العنف والسياسة.

لعل الانطلاق من «أنثربولوجيا» أرندت، متمثلة في فهم الإنسان بعيدًا عن التصورات الفلسفية التي أرجعته إلى العقل أو الشعور أو اللغة، يجعلنا ندرك مقدمات، أو مداخل، لـ «مشروع» أرندت السياسي الذي توضحت هواجسه الأولى من خلال تحليل النظام الشمولي (التوتاليتارية)؛ وذلك من أجل إدراك خطره على الإنسان، متمثلاً في الشر الجذري، وتدميره لتجربة الوجود المشترك. وتقوم هذه الأنثربولوجيا، أساسًا، على التمييز بين «الإنسان الصانع» و«الشغّيل» و«الفاعل»، ليس لغاية التمييز فحسب، بل لتحديد «ماهيته» أيضًا من خلال الممارسة، لا من خلال المفاهيم المجردة التي تبعد الإنسان عن الواقع. وأدركت أرندت هذا التمييز من خلال نقدها الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي جعلت السياسة نظريات مجردة، وليست فعلاً وممارسة. وأفضى ذلك بأرندت إلى فهم الإنسان من خلال الفعل والممارسة اللذين تجسدا داخل فضاء عمومي. والحال أن أهمية هذا التمييز بين مقولات الوضع البشري تُدرك عبر فصلها بين ما هو عمومي وما هو خصوصي؛ بين السياسة والمجتمع كنقطة انطلاق في الدفاع عن «السياسة بالسياسة»، حيث يسمح التمييز بين هذين المجالين بإدراك الفضاء الذي تتجسد في داخله الحرية السياسية التي تعتبر شرط الحديث عن السياسة مفصولاً عما هو اجتماعي (عالم الضرورة).

دافعت أنثربولوجيا أرندت عن الإنسان الفاعل/ السياسي الذي يتجسد فعله في داخل فضاء للبروز والظهور في علاقة بالآخر يُنقذ كل وضع بشري من أن يدمر بالعزلة التي تعتبر شرط تحقق كل هيمنة وسيطرة. وستتحول هذه الأنثربولوجيا إلى مدخل مهم لفهم ما هو سياسي عند أرندت، من خلال فهم أن جوهر الإنسان الحقيقي هو الفعل، ومن ثمَّ التفكير في السياسة فعلاً للحرية وشروط تحققها وممارستها، التي ستكون في نهاية المطاف الفضاء العمومي بوصفه الغاية من وراء عملها الموسوم باسم **وضع الإنسان الحديث**، خصوصًا إذا أدركنا أن تحليل أزمة الأزمنة الحديثة يرتبط باختفاء هذا المجال.

لعلنا نرى في مشروع أرندت السياسي انتقالاً من التفكير في سؤال الوجود الذي اختفى وراء الموجود، نحو التفكير في السياسة من أجل استذكارها، بعد أن توارت وراء التصورات الأداتية التي أبعدتها عن كينونتها الحقيقية. وهنا يتبين أن تركيز أرندت على فصل الفعل عن النشاطات الأخرى للحياة الناشطة هو في حدِّ ذاته فصل للسياسة عن الاقتصاد والمجتمع، بعد أن توضّح أنها صارت ترادف مجموع المؤسسات التي تضمن السلم والأمن الاجتماعيين وتنظيم المجال الاقتصادي، ومن ثم

فإن استذكار السياسة يكون بالتفكير فيها، من حيث هي كذلك، بإعادة النظر في المفاهيم السياسية (مثل مفاهيم الحرية)، وإرجاعها إلى مجال نشأتها: مجال الممارسة السياسية والفضاء العمومي، أو المفاهيم (السلطة والمساواة) التي خرجت عن مضامينها الحقيقية عبر تاريخ استعمالها وصارت تفيد ما لا تعني.

الحق أن التفكير في السياسة، من حيث هي كذلك، يكون بمواجهتها بنفيها الذي هو العنف من خلال مستويين: العنف الذي تحمله الأنظمة الشمولية، والعنف الذي يحمله التأويل الأداتي للسياسة، لكن من الخطأ الفصل بينهما؛ ذلك أن عدم إدراك جوهرها الحقيقي المرتبط بتجربة العيش المشترك (الفضاء العمومي)، بوصفها السلطة الحقيقية، وربطها (السلطة = السياسة) بسبب التحكم والإخضاع (التصور الأداتي)، كان مقدمة أولى لظهور هذه الأنظمة التي حوّلت السياسة من مجال لتجسّد الفعل الجماعي الحر عبر الحوار، إلى مجال لممارسة الترهيب والتخويف والهيمنة تجاه الأفراد وعزلهم.

إن استعمالنا مفهوم «الحرية الفلسفية» مرادفٌ للتأويل الذي منحته الفلسفة منذ أفلاطون إلى اليوم للحرية، باعتبارها مجرد قدرة على الاختيار بين إمكانين أو أكثر، ولا تتجاوز حدود حرية التفكير والتأمل، أو حرية الإرادة، ومن ثم فهي حرية مفصولة عن الجماعة وعن الفعل المشترك، وليست مجسّدة عبر الحوار والتداول العموميين، بل تتحقق عبر التفكير أو الاختيار الحر المنعزل عن الفضاء العمومي.

كتبت أرندت نصّها عن الحرية بعيدًا عن الخطابات الفلسفية؛ لأن الحاجة التي أملت كتابته كانت حاجة سياسية تعبّر عن ضرورة فهم الخطر الذي يهدد الشرط السياسي للوضع البشري أكثر من التفكير في مفهوم فلسفي. وسيحيل التفكير في «الحرية» - ليس باعتباره مفهومًا بل ممارسةً - على شرطهما المتمثلين في «المساواة» و«التعددية»، بوصف الفعل السياسي الحر ليس ممكنًا إلا بوجود تعددية (اختلاف وليس تباينًا عدديًا) لأفراد متساوين في حق الانخراط داخل الفضاء السياسي، وممارسة حق المشاركة في تسيير شؤونه. لا يمكن أن نفكر في «السياسة»، إذًا، إلا من خلال مفاهيم الحرية والفضاء العمومي والمساواة والتعددية، من حيث هي «مداميك» كل تجربة سياسية حقيقية.

من التصور الفلسفي للحرية إلى التصور السياسي

لم يكن تفكير أرندت في «الحرية» جزءًا من عمل فلسفي تقليدي ينظر إليها (الحرية) بوصفها مفهومًا فلسفيًا بامتياز، بل هو تفكير فيها بوصفها «القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته»[(1)]، والحامل على التفكير فيها. ومن ثمّ، يرتبط طرح مسألة «الحرية» بالتفكير في جوهر «السياسة»، من حيث هي فعل حر. بهذا المعنى تجاوزت أرندت التفكير في مسألة «الحرية» فلسفيًا من خلال مقولات الإرادة والاختيار والسببية. وكلها مفاهيم طغت على تاريخ الحرية، وحجبت الكنْه الحقيقي لها، لتضع مكانها مفاهيم ترتبط بالفعل والنقاش والعمومية والممارسة. وهو خطأ ارتكبته الفلسفة عندما أخرجت

(1) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 13.

الحرية من مجال تداولها الحقيقي الذي بدأ مع اليونان (مجال المدينة؛ الحياة العامة) وأدخلتها إلى مجال غريب عنها (حياة الروح؛ الإرادة). ومرد هذا الفهم الخاطئ المتعلق بالحرية هو أن «اللغة التي نستعملها للحديث عن السياسة تكوّنت، قبلاً، من خلال تقليدنا اللاسياسي (التأملي)»[2] الذي ساد بعد تجربة المدينة - الدولة Polis، وجعل من الحرية مشكلة فلسفية تناقَش بعيدًا عن مكان ظهورها الذي هو مجال الفعل (الساحة العمومية). تقول أرندت: «عند الحديث عن مشكلة الحرية يجب أن نضع نصب أعيننا (سواء علمنا ذلك أم لم نعلم) موضوع السياسة باعتبار الإنسان مخلوقًا وُهِب موهبة العمل»[3]؛ وذلك حتى نستطيع أن ندرك الحرية بالحرية، والسياسة بالسياسة.

1. التصور الفلسفي للحرية

تعود أرندت في تعاملها مع المفاهيم إلى تشكل الظهور البدئي للمفهوم لإزالة المعاني كلها التي صار يحملها المفهوم؛ حتى تترك له الفرصة كي ينكشف بالحرية كلها. وبناءً عليه، فإن فهم كنه «الحرية»، أو حقيقتها، هو في جوهره عمل يهدم ما يعرقل انكشاف هذا الكنْه. ولعل الحاجب الذي يخفي المضمون السياسي للحرية هو الفهم الميتافيزيقي لها الذي يربطها بإرادة الذات أو بحرية الاختيار Le libre arbitre. والحق أننا نجد - مع أرندت - في مونتسكيو قدرة على إدراك التمييز بين الحرية الفلسفية والحرية السياسية؛ إذ يعرّف «الحرية الفلسفية» بأنها «تقوم على ممارسة الإنسان إرادته أو على الرأي الذي يكون الإنسان عليه حين ممارسة إرادته على الأقل»[4]؛ فتتحول الحرية بهذا المعنى إلى مجرد اختيار تقوم به الذات أو شعور داخلي بقدرتها على أن تختار بين أفعال عدة من دون إكراه داخلي لتصير منفصلة عن الممارسة أو الفعل. هي، إذًا، مجرد حرية ميتافيزيقية تُسجَن داخل الذات بعيدًا عن التفاعل مع الآخرين وتختزل الحرية في عبارة «أنا أريد، إذًا أنا حر». ويعني هذا أن حرية الفرد ترتبط فحسب بسيادته على أفعاله التي تخضع لإرادته وحدها. والحال أن انعطافة الحرية نحو تماهيها مع الإرادة ستبدأ مع القديس أوغسطين Saint Augustin الذي قال إنّ «حرية الإرادة تستمد جميع مادتها من قدرة داخلية للتأكيد أو الرفض»[5]؛ أي تختزل في الأنا ذاته Je moi-même. من هذا التعريف تصير حرية الفرد نابعة من باعث داخلي يُعبّر من خلاله عما يريد هو، كما تصبح قدرة على تحكم كل ذات بأفعالها عبر إرجاعها إلى الإرادة الداخلية لهذه الذات التي تستطيع أن تُثْبت أو تنفي من دون أن تكون خاضعة لغير سلطانها. هذا الشعور هو ما يجعل من الحرية شأنًا خارج العالم، وخارج تجربة العيش المشترك، ومنفصلة عن الفضاء السياسي.

(2) Dana Richard Villa, *Arendt et Heidegger: Le destin de la politique*, Christophe David & David Munnich (trans.), (Paris: Payot, 2008), p. 218.

(3) حنة أرندت، **بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي**، ترجمة بشناق عبد الرحمن، مراجعة إبراهيم زكريا (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2014)، ص 204.

(4) شارل مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر، ج 1 (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012)، ص 443.

(5) حنة أرندت، **حياة العقل، الجزء الثاني: الإرادة**، ترجمة نادرة السنوسي (وهران/ بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية، 2017)، ص 107.

تخرج الحرية من الفضاء العمومي، من الفعل، من البدء، من الحوار والنقاش السياسي، كي تُسجن في داخل الإرادة، وفي داخل سلطة الذات على أفعالها. فهي حرية غير سياسية؛ لأن مقولة «الإرادة» لا تنتمي إلى السياسة – من منظور أرندت – حيث تعزل الذات عن الآخر؛ لكون القدرة على النفي والإثبات ليست في حاجة إلى تفاعل مع الآخرين، مثلما أنها ليست في حاجة إلى الانفتاح على العالم، إنها حرية لا تخرج من دائرة الخصوصي بوصفها عالمَ ماقبل السياسة.

ستصبح هذه الإرادة مع توما الأكويني Saint Thomas d'Aquin في خدمة الأخلاق من خلال أن غاية كل فعل «أريد» هي الخير؛ يسبق فعل الإرادة معرفة الاختيار الذاتي حتى تستطيع (الإرادة) أن تُدرك الخير من الشر، ومن ثمَّ تختار الخير غايةً لهذه الإرادة. يقول القديس توما الأكويني: «يجب أولاً أن تكون هناك معرفة بالخاتمة [...] ثم المناقشة التي تخص الوسائل وأخيرًا الرغبة فيهما»[6]، أمّا الشر فـ «ليس مبدأً، بل ذهول محض»[7] للخير. يصبح العقل والإرادة مَلَكَتين في خدمة الخير بوصفه غاية كونية؛ على الرغم من أن توما الأكويني يعطي العقل أولويةً على الإرادة، انطلاقًا من أن كل فعل إرادة يسبقه وعي بالهدف وبالوسائل التي تحققه، ومن دونه تظل عمياء في اختياراتها وغير قادرة على إدراك غايتها الكونية المتمثلة في الخير، وهكذا تصبح هذه الإرادة خاضعة للعقل وتابعة له.

يُعيد دانس سكوت Duns Scot ترتيب العلاقة بين العقل والإرادة بما يجعل الإرادة ذات أولوية عليه، خلافًا للقديس توما الأكويني؛ إذ يصبح العقل مجرد أداة تخدم هذه الإرادة؛ بمعنى أنْ «يصبح العقل بدوره مجرد موهبة خادمة»[8]، تحدد موضوع الاختيار. وخارج هذه الوظيفة التي يقوم بها العقل (الفكر) لا مجال للحديث عن أهمية له. وعلى الرغم من الاختلاف في تحديد العلاقة بين العقل والإرادة بين أوغسطين وتوما الأكويني ودانس سكوت، لم يتجاوز فهم «الحرية» حدود الاختيار بين ممكنات عدة تُثبَت واحدة وتُنفى أخرى.

إن الناظر، بالإجمال لا بالتفصيل، إلى التقليد المسيحي في فهمه لمسألة الحرية، لَواجد أنها صارت مجرد ملكة عقلية متعلقة بالإرادة بوصفها قدرة على الاختيار والنفي؛ ومن ثمَّ فهي حرية متيافيزيقية متعالية عن الواقع أو عالم السياسة، لأنها مجرد شعور داخلي بقدرة الذات على أن تختار وتُسيطر على اختياراتها. ويحجب الفهم الميتافيزيقي للحرية معناها الحقيقي ويسجنها في ظلمة الخصوصي (عالم الذات الداخلي)، ويقتلع جذورها من حياة الناس العامة، من منشئها الأصلي، من بدئها الأعظم الذي هو السياسة.

استمرت – بحسب أرندت – «غربة» الحرية عن مجالها الحقيقي (السياسة) في الفترة الحديثة، كأنها تبحث عبر تاريخ استعمالها عن الرجوع إلى منشئها وولادتها، من دون أن تجد عند المحدثين ما يُسعفها كي تتطابق مع أصلها الذي هو السياسة. والحال أن شأن تماهي الحرية مع الإرادة في

(6) المرجع نفسه، ص 140.

(7) المرجع نفسه.

(8) المرجع نفسه، ص 150.

الفكر المسيحي مع ممثليه - القديس أوغسطين وتوما الأكويني ودانس سكوت - لا يختلف عن شأن غيره من الفلاسفة المحدثين، خصوصًا إذا أدركنا أن الإرادة ستأخذ اهتمامًا «لا نكاد» نجد له نظيرًا في الفترة الحديثة[9] التي عرفت «تأليهًا» لفكرة التقدم التي وسمت الحداثة مع حدثها المفصلي: الأنوار.

اعتقد الفلاسفة المحدثون أن البشرية ذاهبة من دون توقف نحو التقدم الذي يمثل بالنسبة إليها «خلاصًا» **Un salut**، حيث تتجاوز كل ما كان يسبب لها «الألم» (الفقر والأمراض والاستبداد) نحو «قابليتها للاكتمال» **La perfectibilité**[10]، وتكون البشرية، هنا، مدفوعة بإرادتها نحو خلاصها وتحررها من كل ما يعرقل تقدّمها، بوصف هذه الإرادة قوة لامرئية نجدها في «اليد الخفية» لآدم سميث، وفي «مكر الطبيعة» لكانط، أو في «شراك العقل» مع هيغل[11]. وتختفي هذه الإرادة وراء الرغبة الجامحة في التقدم الذي انتقل من مجال العلوم إلى مجال الشؤون البشرية كي «يصير برنامج الجنس البشري»[12] المدفوع بلا توقف نحو اكتماله؛ لأن الزمن الحديث مفتوح دائمًا على المستقبل الذي يتوقعه الفكر. وهنا تتحالف الإرادة مع الفكر من جديد؛ لأن ما يدركه الفكر، أو يرسمه، تستطيع الإرادة أن تُنجزه.

أضحت الإرادة في داخل هذا السياق التاريخي والفكري قطبَ الرحى الذي تدور في فلكه المفاهيم الأخرى كلها، لكنها لم تتجاوز حدود المفهوم الفلسفي أو الفكرة التأملية؛ فابتعدت بذلك عن السياسة لأنها لم تعُد ممارسة واقعية مجسّدة في «أستطيع»، بل مجرد «مفهوم مشخص»، لكنها ستفرغ من كل محتوى مع نيتشه؛ ذلك أنها لم تعُد تختار غير ذاتها؛ أي إرادة قوة من أجل القوة عينها، لا تبحث عن شيء غير نموّ إرادتها من دون توقف.

أمام هذا التراث الفلسفي - الفلسفة المسيحية والفلسفة الحديثة - ولإدراك الماهية الحقيقية للأشياء، ينبغي الاستعاضة عن التصور الفلسفي للحرية كي تدرك الحرية بالحرية؛ أي إن علينا أن نضع تصور الفلاسفة جانبًا كي نضع ناظرنا على الفاعلين[13]، فمن خلالهم نستطيع أن ندرك أن الحرية لا توجد بمعزل عن الفعل والممارسة. وبعيدًا عن حياة المدينة ليست الحرية إلا وجودًا بالقوة. والحال أن «الحرية بالقوة ليست إلا اسمًا»[14].

---

(9) هي عند فردريك ويلهم شلنج (1775-1854) الوجود الأصلي.

(10) يقدّم نيكولا دي كوندورسيه، أحد أعلام التنوير، رصدًا لتطور الفكر البشري نحو اكتمال البشرية في كتابه: **مخطط إجمالي لجدول تاريخي لتقدم الفكر البشري** الذي كتبه في الفترة 1793-1794، انظر:

Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'esprit Humain* (Michigan: University of Michigan Library Publisher, 2009).

(11) Ibid., p. 180.

(12) Ibid.

(13) Ibid., p. 225.

(14) Etienne Tassin, *Le Trésor perdu: Hannah Arendt, L'intelligence de L'action Politique* (Paris: Payot, 1999), p. 282.

2. التصور السياسي للحرية

أدركت أرندت أن فهم «الحرية» غير ممكن إلا بالعودة إلى اليونان والرومان، بوصفهم هم الذين فهموا الحرية جيدًا من حيث إن «معنى السياسة هو الحرية»[15]، وخارجها لا يمكن أن نتحدث عن «الحرية» إلا بوصفها شعورًا، لا واقعًا أو فعلاً وممارسة. والحق أن فهمها «الحرية» هو فهم مرتبط بفهم «السياسة» من خلال مفاهيم تتعلق بـ«الفضاء العمومي» و«السلطة» و«المدينة» و«النقاش» و«التعددية» و«المساواة»، وهي كلها مفاهيم تتشابك فيما بينها وتدور في فلك واحد؛ هو «الفعل» L'action. وتنقلنا شبكة المفاهيم هذه من الحديث عن الحرية في داخل إطار مقولات عقلية (الإرادة والوعي والسببية) إلى الحديث عنها باعتبارها فعلاً يُنجز في داخل فضاء عمومي، من خلال النقاش والحوار بين أفراد متساوين، من حيث إن لكل واحد الحق في أن يُعبّر عن رأيه؛ أي إن «الإنسان لن يكون حرًا إلا إذا امتلك مكانًا أو دارًا في هذه الدنيا»[16]. تتعلق الحرية بالرأي أكثر مما ترتبط بالإرادة، وهذا ما نلفيه في تعريف مونتسكيو للحرية السياسية، حيث قال: «تقوم الحرية السياسية على السلامة أو على الرأي الذي يكون لدى الإنسان حول سلامته على الأقل»[17]. وحينما تكون الحرية فعلاً يتجسّد من خلال الحوار والكلام، لا مجرد شعور داخلي للذات بالقدرة على الإثبات والنفي، فإن مكان تحققها هو الساحة العمومية أو الفضاء العام، حيث يتعذر وجود «الحرية إلا في الفضاء الوسيط الخاص بالسياسة»[18]. من ثمَّ لا يمكن أن نتكلم على أحرار من دون أن تكون لهم القدرة على الظهور العلني أمام الجميع وأمام رؤى مختلفة؛ إذ تصبح الشجاعة هنا هي القدرة على التعبير العلني عن الأفكار وتقبّل أحكام الآخرين التي تشكل جزءًا من الحرية بوصفها فعلاً. ورفع كانط - فيلسوف السياسة بامتياز عند أرندت - شعار «الجرأة» و«الشجاعة» في استعمال العقل Sapere Aude كحالة يخرج فيها الإنسان من قصوره إلى رشده. ويقتضي هذا الاستعمال الشجاع للعقل فضاءً عموميًا بوصفه فضاءً لحرية الفكر، بعيدًا عن رقابة أي سلطة (اجتماعية أو سياسية أو دينية أو فكرية)؛ أي إن «الاستعمال العمومي للعقل ينبغي أن يكون دائمًا حرًا»[19]. والاستعمال العلني للعقل هو استخدامه أمام مجموع العموم[20].

إن فهم الحرية باعتبارها تجربةً سياسيةً هو عود إلى الوراء نحو تجربة اليونان والرومان السياسية ونحو تجربة المدينة - الدولة Polis وتجربة الجمهورية Res publica، حيث تجسّدت معالم تجربة فريدة تمثلت في قدرتهم على إيجاد نقاش عمومي حر متعلق بشؤونهم العامة، بعيدًا عن العنف أو الإكراه.

(15) حنة أرندت، **ما السياسة؟** ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك (الرباط/ الجزائر/ بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ منشورات ضفاف، 2015)، ص 26.

(16) أرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص 206-207.

(17) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص 443.

(18) أرندت، **ما السياسة؟** ص 8.

(19) إمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** تعريب وتعليق محمود بن جماعة (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2005)، ص 88.

(20) المرجع نفسه.

هذه التجربة التي عبّرت عنها الساحة العمومية جعلت من هؤلاء - بالنسبة إلى أرندت - بدءًا أعظم، لا يمكن أن نفهم معه حقيقة «الحرية» أو السياسة إلا بالعودة إليهم؛ لأن «الحرية في زمن الإغريق والرومان القدماء، كانت مفهومًا سياسيًا صرفًا»[21]. بهذا المعنى، كي نفهم الحرية بالمعنى السياسي، «يجب أن ننصت للتجربة اليونانية للفضاء السياسي والتجربة الرومانية للتأسيس»[22]. هي حرية القدماء التي ارتبطت عندهم بقدرة كل فرد على الفعل، على البدء، على التأسيس، على إيجاد شيء جديد في هذا العالم، انطلاقًا من أن الفعل Agir المشتق من Agere يعني حرّك شيئًا، وGerere بوصفه تدويم شيء وجعله مستمرًا؛ وهي كلها صفات تُطلق على كل مواطن حر يقدر على إنجاز شيء جديد في الوجود، عبر قدرته على الفعل والكلام والحوار والتفاعل مع الآخرين. أما الحرية عند الرومان، فمرادفة لفعل التأسيس الذي بنى روما كبدء لتاريخ الدولة الرومانية، والنموذج الذي ينقاد به الفعل السياسي في المجتمع الروماني.

الحق أن هذا الفهم للحرية يتعارض مع كل من ينظر إليها باعتبارها قدرة على الاختيار أو استقلالية ذاتية؛ بل إن الحرية «تتكوّن من المشاركة الفاعلة والدائمة في السلطة الجماعية»[23]؛ أي قدرة الفرد على التأثير في الحياة العامة فاعلاً لا مريدًا، حيث لم يكن الاهتمام بالحياة الخاصة لأنها ليست جزءًا من حياة السياسة، فما يهم هو أن يكون «الفرد سيدًا في الشؤون العامة»[24]. إن حرية القدماء هي حرية سياسية لا ملكة عقلية أو شعورًا داخليًا، وتتجسد في ميدان الحياة السياسية، بوصفها الحياة الحقيقية التي يمارسها فيها الإنسان، الحرية كفعل بعد أن يتحرر من حاجاته العضوية.

أُنشئت المدينة - الدولة من أجل أن تكون مكانًا لممارسة الفعل السياسي الذي هو في جوهره فعل حر، بعيدًا عن عالم الفرد الخاص - عالم الأسرة؛ عالم اللاحرية - بوصف المدينة مكانًا جديدًا فُتح أمام الفرد الفاعل لا أمام النوع الحيواني la zoé. لهذا كان اليونان يعتبرون التحرر من الضرورة البيولوجية أول فضيلة تمكّن الإنسان من أن يدرك ماهيته الحقيقية، من حيث هو «حيوان سياسي» يرتبط بـ «الحيوان الناطق»، انطلاقًا من أن اللغة تمنح الفرصة للمواطن بأن «يتجلى» و«يظهر»؛ لأنه يخرج من ظلمات الخصوصي نحو عالم المدينة، ويستطيع أن يتفاعل مع الآخرين من خلال اللغة (الكلام). هي كلها عناصر اجتمعت لتشكل التجربة اليونانية الفريدة: المدينة واللغة والحرية. فالانتقال من خطاب شفوي إلى خطاب عقلاني مُنظّم بقواعد، تلازَم مع تأسيس المدينة وبداية الانشغال بالسياسة، حيث الحاجة إلى طريقة جديدة للخطاب قائمة على الحوار العقلاني وعلى الإنصات إلى الآخر، بعيدًا عن علاقة الهيمنة والسعي لفرض الرأي على الآخر. ومنحت هذه الأداة مكانًا أرحب لليوناني للخروج من عالمه الخاص والارتباط بعلاقات مع الآخرين أساسها المساواة. كما كانت اللغة عاملاً أساسيًا في

(21) أرندت، بين الماضي والمستقبل، ص 219.

(22) Carole Widmaier, *Fin de la Philosophie Politique? Hannah Arendt Contre Strauss* (Paris: CNRS Editions, 2012), p. 198.

(23) Christian Trottmann, *Faire, agir, contempler: Contrepoint à la condition de l'homme moderne de Hannah Arendt* (Paris: Sens & Tonka, 2008), p. 501.

(24) Ibid., p. 496.

بناء تعددية حقيقية على المشهد السياسي لأثينا؛ لأن الحوار يفتح الفرد على خطابات أخرى، على رؤى مختلفة تمنح أفكاره واقعية تعرض على أحكام الغير؛ ومن ثم أمام مجال للكونية، انطلاقًا من أن أفكاره لم تعد ملكًا خاصًا له، بل أصبحت مشتركًا جماعيًا. وجعلت اللغة والمدينة اليوناني مواطنًا فاعلًا يستطيع أن يشارك برأيه في تدبير شؤونها العامة، وأن يعلن عن مواقفه تجاه قضاياه السياسية، كما جعلته يدرك أهمية أن يكون حرًا، أن يكون مواطنًا، أن يكون حيوانًا سياسيًا، وليس مجرد نوع في داخل حلقة ثابتة تبدأ بالإنتاج وتنتهي بالاستهلاك للبقاء. يستطيع الفرد، الآن، أن يتحرر من الضرورة، وأن يبدع ويخلق ويفعل شيئًا جديدًا، وأن ينقش فعله في داخل الساحة العمومية كي يصير كاملًا، بعد أن كان محرومًا من الآخرين ومن الانفتاح على العالم. نستطيع أن نقول إن تجربة المدينة – الدولة «مثّلت الإنسان إجمالًا في بُعدِه السياسي»[25].

لا نستطيع أن ندرك الحرية ما لم ندرك منشأها وتجلّيها الأول الذي هو المدينة – الجمهورية من حيث هي فعل يتجسد بوساطة الحوار والنقاش والتداول والاستعمال العلني للفكر الذي يأخذ طابعًا سياسيًا في داخل هذه التجربة؛ لأنه ليس مجرد حوار داخلي بين الذات ونفسها، وإنما الفكر بوصفه حوارًا مع أنا آخر؛ مشاهدًا أو حكمًا **Un jugement**، بل حتى اللغة تأخذ معنًى سياسيًا من خلال أنها حوار أو نقاش عمومي.

تبرز لنا تجربة المدينة أن الحرية ليست غاية السياسة مثلما فهم فلاسفة العقد الاجتماعي الذين نظروا إلى الدولة من حيث هي مؤسسة سياسية، وهي مجرد وسيلة تضمن للأفراد الحرية؛ حرية التعبير والتفكير وحرية التنقل والتدين. ومن «الخطأ» اعتبار الحرية شيئًا خارج السياسة، ومجرد هدف تسعى إلى تحقيقه وليس كنه السياسة ومضمونها؛ بمعنى أن السياسة صارت أداة والحرية غاية لتدمر وحدة السياسة والحرية التي خلقها اليونان والرومان، وتصير كلتاهما جوهرًا متمايزًا. ويعود مردّ هذا الخطأ إلى عدم إدراك الحد الفاصل بين الغاية والمعنى. فالأولى توجد خارج الشيء منفصلة عنه وتنتهي بمجرد تحققها، أما المعنى فمحايث للشيء، وهما يشكلان جوهرًا واحدًا. فهذا جان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1778) يضع في مؤلفه **في العقد الاجتماعي** حرية المواطن علامة على النظام الأفضل والأصلح[26]، أما سبينوزا، فيرى أنّ الحرية «هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة»[27]. والحال أن المشترك هو الذي جعل الحرية غاية – معيارًا، نستطيع أن ندرك من خلالها النظام الأفضل للإنسان؛ أي النظام الذي ستُحقق فيه حقوق الفرد. وهي حرية توجد بعدية، لا في داخل السياسة، بل منفصلة عنها، بينما الحرية كما تجسّدت في أثينا هي فعل سياسي يمارس داخل الفضاء العمومي؛ بمعنى أنّ الحرية والسياسة الشيء عينه، بل «من دونها [الحرية] لا معنى للحياة السياسية

(25) Trottmann, p. 25.

(26) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**، ترجمة عادل زعيتر، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)، ص 137.

(27) باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 437.

كحياة سياسية»[28]؛ لأن «السبب المبرر للسياسة هو الحرية»[29]. يتأكد هذا من خلال تجربة اليونانيين الذين يرتبط عندهم الوجود السياسي بأن يكون الفرد حرًا من خلال تحرره من الضرورة التي تمثلها حياة الأسرة، حيث يُترك المجال الخاص للعبيد الذي يقومون بالأعمال اليدوية؛ كالفلاحة والرعي والسخرة، في حين يهتم السادة بالشأن العام (الحكم والنظر في شؤونهم السياسية). فالفصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي تمييز بين حدود الضرورة ومجال الحتمية، لهذا كان «إشباع الحاجات الجزئية لا يوجد في دائرة الحرية، بل تحال تمامًا إلى طبقة العبيد»[30]. وبتحرر الفرد من هاجس الحفاظ على النوع، يدرك بعده أو كنْه الحقيقي؛ من حيث هو إنسان سياسي Homo politicus، وُهِب قدرة على الفعل والكلام بوصفه «حيوانًا عاقلاً وناطقًا» Zoon logon ekon، ليصير الإنسان «كائنًا حيًا سياسيًا عاقلاً ناطقًا»[31]. وأدرك الإغريق أن الدخول إلى المدينة كمجال سياسي رهين تحقيق الاكتفاء الذاتي وإشباع حاجات الجسد؛ فجعلوا هذا عملاً يقوم به العبيد بوصفهم كائنات محرومة من اللوغوس Aneu logon؛ أي غير قادرة على أن تمارس السياسة، لأنها لم تحرر من عبودية الضرورة. إن التحرر الأول هو انعتاق من مجال قبل - سياسي، حيث إنها حرية غير سياسية، لكنها شرط رئيس لحرية سياسية تمارس عبر الحوار، عبر الكلام الحر القائم على الإنصات وقبول الآخر والنظر إليه بوصفه نظيرًا - شبيهًا؛ لأن الكلام La parole في إطار المجال الاجتماعي ليس فعل مساواة Isegoria، بل أمر وإكراه مصدره سلطة السيد على العبيد، في حين أن السلطة داخل «الأغورا» موجودة في كل مكان، عند كل شخص يتكلم، كحق مشترك وليس امتيازًا اجتماعيًا. وهكذا، فإن النشاط الأهم بالنسبة إلى الكائن الحر هو الانتقال من الفعل إلى الكلام، من النشاط الحر إلى الكلام الحر[32].

تتجسد الحرية، باعتبارها تجربة سياسية، في الفعل والكلام من حيث إن الفعل والكلام شيء واحد داخل «الأغورا»، لأن الكلمات العظيمة هي فعل عظيم يعبّر عن «معجزة» داخل الوجود بوصفه قدرة على إيجاد شيء جديد؛ ذلك أنّ «معجزة الحرية تتمثل في سلطة البداية، والتي بدورها تتمثل في الواقع أن كل إنسان بفعل ولادته، قدم إلى عالم يسبقه في الوجود وينتهي بعده، وتوجد فيه بداية جديدة»[33]. يتجلى هذا التماهي بين الفعل والحرية من خلال اشتغال أرندت بالاشتقاق اللغوي والعودة بالكلمات إلى أصلها للبحث في إحالتها على فعل الحرية. هكذا نجد أن Agir تعني Archein؛ أي «بدأ» و«قاد»، أمّا Agere فتفيد فعل تحريك شيء، مثلما تعني الممارسة Prattein «نقل»، ومعنى الذهاب إلى أبعد

(28) أرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص 204.

(29) المرجع نفسه.

(30) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ج 2 (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 272.

(31) Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique: Généalogie d'un lieu commun* (Paris: Aubier, 1999), p. 35.

(32) أرندت، **ما السياسة؟** ص 45.

(33) المرجع نفسه، ص 31.

نقطة وإكمال شيء ما[34]. ويمارس الفعل السياسي في داخل فضاء عمومي بحضور الآخر؛ لأنه يستحيل الحديث عن فعل سياسي في العزلة قياسًا على الشغل والعمل. لهذا كان تأسيس المدينة أو الجمهورية إجابة عن الحاجة إلى مسرح تتجسد فيه أفعال المواطنين (كلماتهم ونقاشاتهم وآراؤهم وأحكامهم وقراراتهم). إن «البوليس يجب أن يؤسس لضمان بقاء الأفعال الضخمة والكلمات الإنسانية الكبرى»[35]، بوصف الفضاء العمومي الواقعَ الحقيقيَّ؛ لأنه يُخرِج الأفكار من خصوصيتها كي يمنحها شهادة الكونية، ويفتحها على رؤى أخرى تجعله يكتشفها من جديد في أحكام المشاهد بوصفه جزءًا من الفعل، وتصبح مشتركًا بين جميع المواطنين؛ إذ «ليس هناك عالم واقعي غير العالم المشترك»[36]؛ ليس العالم بوصفه أشياءَ أو موادَ أو ظواهرَ طبيعية، بل بوصفه علاقات وشبكةً من الروابط التي يخلقها الفعل بين الناس، حيث لا يحتاج إلى الإكراه أو العنف، بل إنّ وسيلته هي الحوار القائم على تعددية الأفراد المتساوين. فالعالم الحقيقي عند أرندت هو عالم الفعل والممارسة والحركة، انطلاقًا من أنّ «حرية الحركة هي أيضًا الشرط الضروري للفعل»[37]؛ الحركة ليست نشاطًا فيزيائيًا، بل هي قصدٌ أو توجهٌ نحو الآخر، نحو المختلف، بتوسل اللغة والكلام الحر. ويعني هذا أن الحرية تفهم وجودًا في العالم ووجودًا مع الآخرين. والحق أنه يظهر، هنا، حضور مارتن هايدغر من خلال فهم الوجود الأصيل والحقيقي من حيث هو «انفتاح على الوجود»، والحرية كتجلٍّ لهذا الوجود من دون إكراه. نفهم من هذا أن الحرية انكشاف وظهور للوجود، وهي عند أرندت تجلٍّ لـ «مَنْ؟» Le qui?، عبر فعله وكلماته وقراراته، بوصفها «فعاليات الحرية»[38]. لقد انتقلت أرندت إلى الحرية كنمط لوجود الإنسان؛ ليس الوجود الخاص، بل الوجود السياسي الذي يجعل من الحرية «ظاهرة دنيوية Mondaine، تبرز في الفعل الجماعي»[39]، في تفاعل مع الآخرين؛ أي إن «هذا المفهوم مؤسس أنطولوجيًا بجعله منفتحًا على الفضاء السياسي»[40] الذي ينقذ الفرد من عزلة الحرية الداخلية، حرية الاختيار، فحتى في ارتباطها بالإرادة كقدرة على النفي والإثبات، فإن «السلطة العليا للفرد المعزول ضعيفة وعاجزة، أو بمعنى آخر لا سلطة لها»[41]. والحق أن «العجز»، أو الأجدر «هشاشة الفعل البشري»، لَهُو الحامل على تأسيس فضاء سياسي - عمومي يخلّد فعل الإنسان وينقله من عدم استمرارية الحياة البيولوجية التي تتوقف بفناء النوع، إلى ثبات ودوام للحياة السياسية التي تفتح الفرد على خلود أفعاله؛ حيث تصبح جزءًا من ذاكرة جماعية هي «المدينة».

(34) Anne Amiel, *Le vocabulaire de Hannah Arendt,* collection dirigée par Jean–Pierre Zarader (Paris: Ellipses, 2007), p. 8.

(35) أرندت، **ما السياسة؟** ص 45.

(36) Michel Dias, *Hannah Arendt: Culture et politique* (Paris: L'Harmattan, 2006), p. 29.

(37) Hannah Arendt, *Vies politiques,* Barbara Cassin & Patrick Lévy (trans.), (Paris: Tel Gallimard, 2006), p. 17.

(38) أرندت، **في الثورة**، ص 345.

(39) Villa, p. 219.

(40) Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt et martin Heidegger, histoire d'un amour,* Cédric Cohen Skalli (trans.), (Paris: Payot, 2009), p. 402.

(41) أرندت، **ما السياسة؟** ص 87.

3. الثورة بوصفها تأسيسًا للحرية السياسية

أُدرِجت قراءة أرندت لظاهرة «الثورة» ضمن هذا السياق الذي يحاول الإنصات إلى الماضي وإعادة استذكار مفاهيمه التي اختفت معانيها. ويتمثل هذا السياق في القطع مع كل تقليد فلسفي للحرية يقتلع جذورها من واقعها الحقيقي الذي هو السياسة. بمعنى من المعاني، تخضع قراءة أرندت لظاهرة «الثورة» لهاجس التفكير في السياسة بالسياسة؛ أي إرجاع الثورة إلى مجالها الحقيقي الذي هو السياسة.

تأسيسًا على هذه المقدمة، فإنّ فهم الثورة لتجربة سياسية يقتضي إدراكها تأسيسًا للحرية، وليس إجابة عن أسئلة غير سياسية (الهاجس الاجتماعي والحصول على السلطة). يجب أن تكون الغاية من كل ثورة هي الحرية السياسية وتأسيس فضاء للحرية وللفعل؛ لهذا فإنّ كلمة «ثورة» لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية[42]. والحال أن أرندت تجد في الثورة الأميركية مثالًا تقيس عليه تعريفها للثورة بأنها «بدء جديد» لا يتوسل العنف؛ لأنه يحوّلها من تأسيس حر إلى حرب يكون هدفها امتلاك السلطة أو أجهزة الدولة.

تنحرف الثورة، عند أرندت، عن مسارها الصحيح وتتخلّى عن مطالبها الحقيقية حينما تُدرك نفسها أنها مجرد أداة لتحقيق المطالب الاجتماعية وتحرير الطبقات الفقيرة من الظلم الاجتماعي، وإعادة توزيع ثروات المجتمع، فيدرَك تحرير الأفراد من الحاجة (الفقر) حريةً، في حين أن الجمع بين متناقضين: الحرية والضرورة غير ممكن. فالتحرر الأول ليس إلا مدخلًا للحرية، لكنه لن يكون بهذا المعنى، أمّا الحرية فهي التي تجسد في الميدان السياسي - حرية الرأي والنقاش والتداول - الفعل. ومن الخطأ الاعتقاد أن الحاجة هي التي تدفع الناس إلى الثورة؛ لأن الفقر ليس دافعًا وحاملًا على التمرد بسبب كونه لا يضع نصب عينيه تحقيق الحرية التي تشكل له «ترفًا» لا مطلبًا؛ لهذا أدرك اليونان أن ظهور الفرد الحر (المواطن) لن يكون إلا بالحسم مع كل ما يأتي مما هو اجتماعي. وتقوي أرندت فكرتها، هذه، المتعلقة بأن المسار الحقيقي للثورة محكوم بهاجس الحرية السياسية وبتأسيس فضاء لممارستها، بما قاله جورج واشنطن: «فتحت الثورة الأميركية عيون كل الأمم الأوروبية تقريبًا، وإنّ روح الحرية المتساوية تظهر منتشرة في كل مكان»[43]. هو امتياز حصّلته الثورة الأميركية في عيون حنة أرندت[44]؛ لأنها لم تنصرف إلى تحقيق سعادة الفقراء وإنقاذهم من البؤس الاجتماعي، بل «ظل مسار الثورة الأميركية ملتزمًا بتأسيس الحرية وإقامة مؤسسات دائمة»[45]، عبر التحرر من الاستبداد السياسي الذي يمنع إقامة مؤسسات سياسية تضمن للأفراد أن يمارسوا حريتهم السياسية (القول؛ الفعل)؛ وليس

(42) أرندت، **في الثورة**، ص 38.

(43) المرجع نفسه، ص 91-92.

(44) تعبّر أرندت عن إعجابها بانشداد المجتمع الأميركي إلى الحرية، قائلة: «هناك، حقًا، شيء مثل الحرية، وكثير من الناس يشعر أنه لا يمكن العيش من دون حرية»، انظر:

Lettre d'Hannah Arendt à Karl Jaspers, le 29 janvier 1946 in: Hannah Arendt & Karl Jaspers, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente,* Éliane Kaufholz-Messmer (trans.), (Paris: Payot, 2008), Lettres choisis et présentées par Jean-Luc Fidel, p. 186.

(45) Ibid., p. 138.

التحرر من شقاء الحاجة. كل ثورة تفقد بوصلتها المتمثلة في تأسيس فضاء للحرية السياسية تفقد معنى الثورة؛ لأنه «ما من شيء قد عفا عنه الزمن أكثر من محاولة تحرير البشرية من الفقر بوسيلة سياسية؛ فهذا أكثر عبثًا وأكثر خطرًا»[46]. هكذا انحرفت الثورة عن جادّة الحرية بوصفها معجزة أو تأسيسًا جديدًا في داخل العالم الذي يرتبط بقدرة الأفراد على أن يخلقوا شيئًا جديدًا بكل حرية.

ليس الخطر، حصرًا، في أن تخرج الثورة عن مسارها الحقيقي، بل حينما تتحول من بدء جديد مؤسس لنظام للحرية إلى عنف وقوة وحرب، تبرر من خلال السعي إلى تخليص المجتمع من شقائه بالدماء. نفهم من هذا أن قراءة أرندت للثورة في جوهرها نقدٌ لماركس الذي لم يضع الحرية غاية كل ثورة، بل ربط نجاح الثورة بتحقق المطالب الاجتماعية للبروليتاريا عبر دكتاتوريتها التي تمكّنها من السيطرة على أجهزة الدولة، بوصفها مجرد مؤسسة لحماية مصالح الطبقة البرجوازية؛ ومن ثم إرجاع السلطة إلى طبقة العمال بما يضمن تحقق مجتمع من دون طبقات. لقد تماهت الثورة، هنا، مع العنف لأنها بقيت محكومة بهاجس الضرورة، وهو الاستغلال الاجتماعي الذي يتعرض له العمال. وفي مقابل هذا الفهم، كانت الثورة الأميركية ترى في قيام الجمهورية تأسيسًا للحرية وليس «بفعل ضرورة تاريخية، ولا بفعل تطور عضوي، بل جاءت بفعلٍ متعمد ألا وهو تأسيس الحرية»[47].

أدركت أرندت في عملها أن المفاهيم تتعرض لـ «سوء فهم» ينتج من غياب وعي حقيقي بتاريخ المفهوم، لهذا كانت تركز على أن الفهم هو إزالة سوء الفهم. ومن سوء الفهم أن نخلط بين ما هو خصوصي وما هو عمومي، أن نخلط بين ما هو اجتماعي وما هو سياسي، بين الضرورة والحرية، حيث من غير الممكن أن ندخل مفاهيم حقلها المجال الخصوصي إلى المجال العمومي أو العكس؛ إذ إن الثورة بما هي فعل حر ليست «خلاصًا» للبشرية من مشكلاتها وحاجاتها الاجتماعية، بل هي سعي نحو تأسيس دساتير ودول تتحقق فيها الحرية السياسية؛ عبر الحوار والتداول العموميين. فالاعتقاد أن هدف الثورة هو تخليص المجتمع من أوضاعه الاجتماعية المزرية، يُفقد الثورة نفسها معناها السياسي المتمثل في تأسيس فضاء سياسي حر. لهذا فإن «الحرية ستتحاشى أولئك الذين يميلون إلى العيش من أجل رغباتهم»[48]، وستتحاشى أرندت أن تحمل كلمة الثورة على الباحثين عن السعادة الاجتماعية والتحرر من الفقر والظلم الاجتماعيين؛ لأن الثوار بالمعنى الحقيقي للكلمة هم أولئك الذين يتحررون من العبودية والعنف وينشدون تأسيس فضاء سياسي كي يمارسوا حريتهم السياسية.

خلاصة

قد يبدو تصور أرندت للسياسة ضربًا من المثالية لا يصيب في فهمه لها لأنه يُغيّب الواقع، وهو تصوّر ندرك السياسة من خلاله؛ باعتبارها ممارسة للسلطة تسعى إلى إخضاع المجتمع والسيطرة على أفراده. إنّ هذا الحكم يرتفع حينما نُدرك أن أرندت كتبت وفق سياق زمني نضج فيه فكرها،

(46) أرندت، **في الثورة**، ص 157.

(47) المرجع نفسه، ص 317.

(48) المرجع نفسه، ص 197.

وبهاجس وجودي نَظم هذا الفكر. نقصد هنا بهذا السياق والهاجس تجربة الحكم الشمولي مع قيام نظام هتلر في عام 1933، هذه التجربة التي رأت فيها أرندت أكبر تهديد يتعرض له وجود الإنسان وشرطه الذي هو الحرية؛ إذ حوَّل السياسة من مكان للحوار والنقاش والمساواة بين الناس وتحقيق التعددية السياسية والفكرية إلى ميدان للعنف والترهيب والتخويف، وتحويل السلطة من قدرة على الفعل والكلام الحُرَّين إلى وسيلة للقمع والهيمنة والسيطرة والتحكم. والحال أن تحليل أرندت العميق لهذا الحكم، كما عرضته في ثلاثيتها أصول التوتاليتارية[49]، يُدرَك ككتابة عن السياسة بتعارض مع هذه التجربة في السلطة التي دمّرت جذور السياسة الممتدة نحو تجربة أثينا وروما، وجعلت منها ترهيبًا وتخويفًا يسعى إلى تدمير شرط وجود الإنسان المتمثل في الحرية عبر القضاء على كل تجربة للوجود المشترك، كما يؤسس لها الفضاء العمومي، باعتباره المجال الوحيد الذي يستطيع فيه الفاعل ممارسة حريته، كونها قدرة على المشاركة في ممارسة السلطة، وتداولاً عموميًا في شؤون «المدينة»، لا قدرة على الاختيار بين ممكنات وأخرى، أو شعورًا داخليًا بسلطة الذات على اختياراتها، كما سقط في ذلك الفهم الفلسفي.

أمام هذا النظام التوتاليتاري الذي يقوم على أيديولوجية «سمو العرق» بوصفها مطلقة، ومن ثم القضاء على الأعراق الأخرى، وعلى الترهيب والتخويف والقضاء على الرافضين والمتمردين لأفكاره، ولا يتوقف إلا حين يقضي على كل فضاء سياسي حر ويشتت الناس ويعزل بعضهم عن بعضهم الآخر، ويدب الخوف في نفوسهم، حيث يصيرون غير قادرين على الكلام أو الاحتجاج أو التمرد، من جهة أنه نظام لا يملك غاية محددة غير الترهيب والتخويف للقضاء على الحرية السياسية؛ لأنه لا يحكم الناس بغير القوة والعنف، رأت أرندت أن مواجهة هذه التجربة الجديدة في الحكم، بوصفها تجربةً غير سياسية، وذلك لأنها تتوسل وسائل غير سياسية متمثلة في العنف والهيمنة والسيطرة المطلقتين، تقتضي إعادة التفكير في السياسة بالإنصات إلى الماضي؛ ليس حنينًا، بل كبحث عن «إجابة»، عن هذا الهاجس الوجودي قبل السياسي. والحق أن المقاومة تكمن في إعادة بناء تجربة سياسية قائمة على الحرية بوصفها ممارسة وليس شعورًا؛ بوصفها فعلاً سياسيًا يقوم على المشاركة الجماعية، ويجعل من السلطة خاصية للجماعة التي تجرى في داخل فضاء عمومي يستطيع فيه الفاعلون السياسيون أن يقتسموا أفكارهم، وأن ينظروا في القرارات المتعلقة بالشأن العام.

وحين تصبح السياسة فعلاً للحرية (السلطة) الممارسة في داخل فضاء للتجلي والظهور، فإنها تستعيض عن العنف بأدوات أخرى للتحقق، تكون هي الحوار والنقاش والتداول، حيث تحل اللغة محل القوة والإكراه؛ مثلما تُبنى العلاقات السياسية بين الفاعلين، وفق هذه الأداة، على أساس أفقي، متجسدة في «أمارس السلطة مع» مكان «أمارس السلطة على». ولعل بناء السلطة داخل العلاقات السياسية بين الفاعلين، وليس جعلها فعل مؤسسات أو اختصاص فئة ما، هو في حد ذاته إدراك للجماعية في الفعل التي تشكل مناعة ضد كل تسلط أو شمولية في الحكم. نعني بهذا أن السلطة حينما تصبح فعلاً تقاسميًا بين الأفراد، فإننا ندرك قدرة الفرد على مواجهة كل رغبة في الهيمنة والسيطرة يميل إليها النظام

(49) الإمبريالية، معاداة السامية، النظام التوتاليتاري.

السياسي الذي لا ينفذ أمره إلا حينما يجرد الفرد من بعده الجماعي، ويحتكر السلطة بجعلها قدرة على الإخضاع والتحكم عبر القوة والكذب الأيديولوجي، وليس قدرة على المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية.

هكذا تتشابك مفاهيم «الحرية» و«السلطة» و«الفضاء العمومي»؛ كي تقدم وجودًا سياسيًا حقيقيًا يُدرِك من خلاله الفرد قدرته على التعبير عن رأيه، وعلى ربط علاقات بين الأفراد، أساسها الحوار والنقاش والانفتاح على أحكام الآخرين ورؤاهم الخاصة حتى لا تسقط السلطة (الفعل السياسي) في الإطلاقية، وتصبح متماهية مع العنف والقوة، لهذا فهمتها أرندت في سياقها السياسي الذي استُعمِلت فيه؛ أي بوصفها فعلاً حرًا لا يمارس إلا مع آخر في داخل فضاء عمومي تبنيه اللغة عبر تداول جماعي لشؤون الوجود المشترك.

إنّ السلطة L'autorité باعتبارها فعلاً حرًا؛ هي حوار ونقاش بين الناس على أساس احترام الاختلاف. فأرندت لا تفهم السلطة بدءًا ونموًا وزيادة كمجرد تأويل ذاتي؛ وإنما تعود إلى الاشتقاق اللغوي للكلمة كي تُبرز هذا المعنى. وميز الرومان بين السلطة L'auctoritas التي جاءت من فعل Augere وتعني Augmente أي النمو والزيادة، والحكم بمعناه Le pouvoir المشتق من La potestas؛ لأن السلطة نوع من الزيادة أو الحفاظ على الماضي، لضمان الاستمرارية التي تنقذ الفعل البشري من هشاشته وتضمن خلوده. لم تكن إحالة أرندت إلى اللحظة الرومانية في فهمها السلطة غير دعوة إلى إعادة إحياء استعمال السلطة؛ بمعنى بدء واستمرارية يتحققان عن طريق المشاركة والتداول كما كان يفعل الشيوخ Les sénats في تدبير الشأن السياسي لروما؛ حيث ليس هناك مكان للعنف أو التحكم، أو للعلاقة العمودية القائمة على التحكم والخضوع، بل تجد السلطة مركّزة عند الجميع. داخل هذا التعريف، نجد أن السلطة عبارة عن رأي عمومي يقدّمه كل شخص بخصوص شأن روما العام. فلا توجد السلطة إلا عبر قدرة كل شخص على الحوار والكلام، وعلى أن يربط بهذا الفعل علاقة مع آخر، ومن ثم تحمل السلطة في جوهرها شرط التعددية والمساواة؛ لأن السلطة نفسها حينما تخرج من دائرة الإخضاع والتحكم تصبح ممارسة مشتركة بين نظراء لهم الحق نفسه في أن يعبّروا عن رأيهم في الشؤون السياسية لمجتمعهم، حتى يصلوا في النهاية إلى قرار مشترك يحمل رؤية كل فاعل وحكمه. فالتعددية، هنا، ممكنة فحسب بين السواسية الذين يملكون القدرة على الفعل (السلطة)؛ إذ يستحيل أن نفعل أو نُمارس السلطة ما لم يكن هناك آخر يكمّل هذا الفعل. وهنا تبرز قدرة الفعل خلافًا لطبيعة الشغل والعمل على إيجاد علاقات وربط صلات أساسها الحوار، ومن ثم جعل الفاعل منفتحًا على رؤى أخرى وأحكام مختلفة تعطي فعلَه طابعَ الكونية، وتخلّده في داخل الفضاء السياسي، حيث ينتقل من مجرد فكرة داخلية أو قصد باطني إلى موضع نقاش وتداول. نلاحظ هذا من خلال تجربة أرندت السياسية متمثلة في إصرارها على الدخول في سجالات داخل الجامعة، أو من خلال الكتابات الصحافية، أو حتى من خلال بعض ما جاء في كتبها الذي أجابت به عن قضايا عامة، حيث عبّرت عن السياسة بالمعنى الذي أدركته من قراءتها لتجربة أثينا السياسية؛ أي مشاركة من خلال الرأي في كل ما يتعلق بشؤون الحياة المشتركة، إيمانًا بأن الفعل هو أن «تقول ما وقع»؛ لأن الحقيقة/ الصدق هي

شرط أن يكون هناك حوار، ومن ثمّ لا ينفصل قول الحقيقة عن رهان تأسيس فضاء عمومي لاستحالة الحديث عن بناء وضعية مشتركة ما لم نكن قادرين على الثقة بالآخرين.

هكذا، تُخلّص أرندت السياسة مما علق بها من تصورات تحجب كنهها وماهيتها: العنف والكذب والأداتية. وهي بفعلها هذا تُبرز المعنى الحقيقي للحرية؛ أي بوصفها فعلاً سياسيًا يقوم على الكلام والحوار، ذلك أن العنف يحجب حقيقتها عن البروز عبر تأويل خاطئ لها يرجعها إلى مجرد مؤسسات تحكم أو سلطة تخضع وتسيطر؛ أي نفوذ Pouvoir، أو هي في مجملها عالم رجال السياسة والصراعات بين الأفراد والجماعات حول تملّك سلطة الدولة. بهذا الفهم - حيث يصبح تاريخ السياسة تاريخَ نسيان لها - يحرم الإنسان من بُعده الجماعي الذي يجعله يغتني بما يؤسسه من شبكة علاقات بين الآخرين، كما يدرك كونية أفكاره وقراراته التي تصبح تداولاً ونقاشًا عموميًا، ويخرج من عزلة ما هو خصوصي. وأدرك اليونان أهمية العمومي؛ لذا كان تأسيس أثينا، المتمركزة حول الأغورا، استجابة لحاجة الأثيني إلى الظهور والبروز أمام الجميع، واستجابة لرغبته في تخليد أفعاله عبر فعل السلطة؛ إذ يدرك أنه مواطن فاعل يشارك في حياته السياسية بما تسمح له به اللغة، خصوصًا أن الأثيني يرى أنّ لغته جديرة بأن تكون وسيلة لممارسة السياسة.

تريد أرندت أن تجعل من السياسة فعلاً يوميًا وممارسة جماعية وتعبيرًا عن الحرية والمشاركة في السلطة، حتى تصبح السياسة نفسها شأنًا ينشغل به الفرد؛ مثلما ينشغل بالسعي إلى تحقيق حاجاته الاجتماعية والاقتصادية. والحال أن إنزال السياسة نحو جعلها هاجسًا يوميًا يمارسه جميع الناس يقتضي إعادة استذكار لأصلها؛ وهو الحرية.

المراجع References

العربية

أرندت، حنة. **بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي**. ترجمة بشناق عبد الرحمن. مراجعة إبراهيم زكريا. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2014.

ـــــ. **حياة العقل، الجزء الثاني: الإرادة**. ترجمة نادرة السنوسي. وهران/ بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية، 2017.

ـــــ. **في الثورة**. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة ، 2008.

ـــــ. **ما السياسة؟** ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك. الرباط/ الجزائر/ بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ منشورات ضفاف، 2015.

روسو، جان جاك. **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**. ترجمة عادل زعيتر. ط 2. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995.

سبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة وتقديم حسن حنفي. مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

كانط، إمانويل. **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** تعريب وتعليق محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2005.

مونتسكيو، شارل. **روح الشرائع**. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

هيغل، فريدريك. **أصول فلسفة الحق**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2010.

الأجنبية

Amiel, Anne. *Le vocabulaire de Hannah Arendt,* collection dirigée par Jean–Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2007.

Arendt, Hannah. *Vies politiques,* Barbara Cassin & Patrick Lévy (trans.). Paris: Tel Gallimard, 2006.

Arendt, Hannah & Karl Jaspers. *La philosophie n'est pas tout à fait innocente,* Éliane Kaufholz–Messmer (trans.). Paris: Payot, 2008.

De Condorcet, Nicolas. *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'esprit Humain.* Michigan: University of Michigan Library Publisher, 2009.

Dias, Michel. *Hannah Arendt: Culture et politique*. Paris: L'Harmattan, 2006.

Grunenberg, Antonia. *Hannah Arendt et martin Heidegger, histoire d'un amour,* Cédric Cohen Skalli (trans.). Paris: Payot, 2009.

Revault d'Allonnes, Myriam. *Le dépérissement de la politique: Généalogie d'un lieu commun.* Paris: Aubier, 1999.

Tassin, Etienne. *Le Trésor perdu: Hannah Arendt, L'intelligence de L'action Politique.* Paris: Payot, 1999.

Trottmann, Christian. *Faire, agir, contempler: Contrepoint à la condition de l'homme moderne de Hannah Arendt. Paris:* Sens & Tonka, 2008.

Villa, Dana Richard. *Arendt et Heidegger: le destin de la politique*. Christophe David & David Munnich (trans). Paris: Payot, 2008.

Widmaier, Carole. *Fin de la Philosophie Politique? Hannah Arendt Contre Strauss.* Paris: CNRS Editions, 2012.

صدر حديثًا

عزمي بشارة

الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة

هذا الكتاب هو نتاج بحثٍ نظري وتاريخي في ظاهرتَي الطائفة والطائفيّة بمنهجٍ متداخل التخصصات. إنّه محاولة في تطوير نظريّة في الطائفة والطائفيّة من خلال دراسة مقارنة لتواريخ هذه الظواهر الاجتماعية والفكرية وديناميتها الداخلية.

ميّز البحث بين الطائفة بوصفها جماعة عضوية (مجتمع محلي) والطائفة بوصفها جماعة متخيلة هي غالبًا نتاج الطائفيّة، وليس العكس. ويبيّن البحث كيف تُنتج الطائفيّة، ولا سيّما الطائفيّة السياسيّة، طوائف متخيلة مثل الشيعة والسُنّة، ويدرس آليات إنتاجها في مجتمعات مختلفة، وتأثير ذلك في فهم التاريخ باعتباره تاريخ طوائف.

على الرغم من الانشغال بالطوائف والطائفيّة إلى درجة استحواذها على الخطاب اليومي للرأي العام، لم يتطور البحث العلمي في هذا الموضوع، فضلًا عن تطوير نظريّة في فهمه وتفسيره انطلاقًا من الواقع العربي. من هذه الناحية يسدّ هذا الكتاب فراغًا كبيرًا في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ إذ ينطلق في تطوير النظرية من الواقع العربي، ويتصدّى من خلال ذلك لنقد حدود النظريات الاجتماعيّة المتطورة في الغرب بهذا الشأن.

عزيز أبو شرع | Aziz Abouchraa*

موقف الأشاعرة من ابن رشد وكتاب الكشف في الأسباب الأشعرية لأفول الرشدية

The Ash'arite Attitude towards Averroes and his *Kashf* Book:

Did Ah'arism Cause the Downfall of Averroism?

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى التخفيف من حدَّة الاعتقاد المتمثل بربط نهاية الرشدية بالنكبة التي حلّت بابن رشد، أي المعنى السياسي للنكبة المتضمن معنى الإبعاد والحصار، المبني أساسًا على معنى السِّعاية التي تحمَّل وزرها فقهاء ذلك الوقت. إنَّنا نسعى إلى الكشف عن أسباب معرفية لنهاية الفلسفة الرشدية أو ضعفها، عبر عرض الردود الكلامية الأشعرية على ابن رشد، وكونها سببًا لاختفاء الدرس الفلسفي من الغرب الإسلامي، إنْ هو اختفى فعلًا. نفترض أنّ هذه الاعتراضات الأشعرية، قد تكون الفعل الأقوى في إضعاف الفلسفة أكثر من أي نكبة قد تكون. إنه الفكر يضرب الفكر.

كلمات مفتاحية: ابن رشد، الأشاعرة، الغرب الإسلامي، علم الكلام.

Abstract: This paper casts doubt on the dominant Arab trend of attributing the demise of Averroes's philosophy to a «catastrophic» political, social and economic stasis. The author rather seeks to find and unravel the epistemological reasons behind the eventual withering away of Averroes's philosophy through a discussion of the «Islamic scholastic» (Kalam) arguments made against Averroes by members of the Ash'ari school of thought. The premise of this paper is that Ash'arite objections were the most effective factor in attacking Averroes' philosophy. An understanding of these arguments could be a better explanation of the ostensible demise of philosophy«an arguable assertion» from the Muslim West.

Keywords: Averroes; Ash'arites; Kalam; History of Muslim West.

* أستاذ الفكر الإسلامي وتاريخ الفكر، جامعة ابن طفيل، المغرب.

Professor of Islamic Thought and History of Thought, University of Ibn Tofail, Morocco.

حول أشعرية ابن رشد نفسه

نفترض أنّ الأصل في بداية ابن رشد كانت الأشعرية. ولا حاجة إلى تأكيد أشعرية ابن رشد الجد (ت. 520هـ)، والأب (ت. 563هـ)، غير أنّ تلمذة أبي الوليد الحفيد لعياض (ت. 544هـ) الأشعري الكبير، وتعلُّق قلبه بأبي عبد الله المازري (ت. 536هـ) في شبابه، يكفيان للاستدلال على البداية الأشعرية لصاحب **الكشف عن مناهج الأدلة**. أمّا المتن الرشدي، فيمكن أن يُفيدنا بأشعرية ابن رشد المبكِّرة كما تظهر في كتابه **الضروري في أصول الفقه** أو **مختصر المستصفى**؛ إذ إنّ أسلوب ابن رشد، في هذا الكتاب، واستعمالاته الكلامية، وإشاراته إلى أئمة الكلام الأشعري لم تكن لِتختلف، في جملتها، عن طريقة غير ابن رشد من الأشاعرة المعروفة أشعريتهم.

نقرأ في استهلال **الضروري**، اعترافًا مبدئيًا بمكانة علم الكلام، لا نجد مثيلاً له فيما عقب ذلك من مؤلفات أبي الوليد، إذ يقول: «إنَّ المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إما معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط، كالعلم بحدَث العالم، والقول بالجزء الذي لا يتجزأ وأشباه ذلك»[1]. ففي النص اعتراف صريح بالمعرفة الكلامية، واعتبارها صنفًا من العلوم المهمّة، وأهم هذه المعارف إثبات حدوث العالم ومسألة الجزء، وقد علمنا الجُهد الذي خصَّصه ابن رشد في **الكشف عن مناهج الأدلة** لإبطالهما.

كما صار ابن رشد إلى مجاراة التقليد الرسمي في وصف متكلمي الأشاعرة بأهل السُنة، ونضرب مثالاً على ذلك من خلال مسألة الحسن والقبح العقليين، إذ يقول: «أما حدُّ الحكم عند أهل السُنة فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين بطلب أو ترْك؛ فإذا لم يرد هذا الخطاب لم تتعلق بالأفعال صفة تحسين أو تقبيح، فيكون الحُسن والقُبح على هذا ليس وصفًا ذاتيًا للأفعال. وذهبت المعتزلة إلى أنّ الحَسن والقبيح وصفٌ ذاتي للأفعال»[2]. فالإشارة بصفة أهل السُنة هي إلى الأشاعرة الذين ذُكر في مواضع أخرى من الكتاب بعضهم بالاسم كأبي المعالي الجويني (ت. 474هـ)، وبعض مؤلفاته مثل **الرسالة النظامية**[3]، بل ورد أيضًا ذكر إمام الأشاعرة نفسه، الذي حلاه بالشيخ أبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ)[4].

من جهة أخرى، لا يبدو من صنيع أبي الوليد في **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** أي خروج عن التقليد الأشعري؛ إذ نجد استعمال مصطلح المتكلمين واردًا باعتبارٍ علميٍّ مرغوب وفاعل، كما أن قولهم في الخلاف معتبر، وخاصة في المسائل الأصولية، وهو أمر ينسجم مع ما سبق، بل أولى منه، إذا تعين أن تأليف **بداية المجتهد** يرجع إلى سنتَي 563 و564[5]، وهي مرحلة مبكرة من الحياة العلمية لابن رشد؛ فهو في هذه المرحلة إلى الأشعرية أقرب.

(1) محمد بن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 34.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) المرجع نفسه.

(5) جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، ص 66-67.

نقرأ في **بداية المجتهد**، في سياق معالجة مسألة أصولية لها علاقة بالتكليف: «وقد بين ذلك المتكلمون كأبي المعالي وغيره»[6]. وقد علمنا أن البناء الذي سينشئه ابن رشد في **الكشف عن مناهج الأدلة**، إنما هو على أنقاض كتاب أبي المعالي، الذي كان عمدة أشاعرة المغرب في ذلك العهد، ما يعني أنه إلى حدود ذلك التاريخ، لا يزال ابن رشد، في أحضان الفكر الأشعري، أو على الأقل لم يتقرر عنده تهافته، أو لم يحن الوقت للكلام فيه.

في زمن ابن رشد، كانت الأشعرية قد امتدَّت إلى الغرب الإسلامي، ولم يَشذَّ عن ذلك إلا آحادٌ، من القائلين ببعض المقالات المخالفة، أو من ذوي نزعات غير أشعرية، في بعض القضايا الكلامية. فالدرس الكلامي الرسمي في المدارس ومجالس العلم، إنما كان درسًا أشعريًا أساسًا.

إنَّ تلمذة ابن رشد لعياض، وحتى بحسب رواية خلف بن عبد الملك بن بشكوال، صاحب كتاب **الصلة** (ت. 578هـ)، فهي تعني بالضرورة أنّه خرِّيج مدرسة أشعرية عريقة. فعياض هو تلميذ مباشر ومُلازم لأحد أركان الأشعرية المغربية، وصاحب مؤلفات تُعتبر مؤسِّسة في المغرب؛ هو أبو الحجاج الضرير (ت. 520هـ)، وقد روى عنه عياض تلك المؤلفات[7]. بل إنّ هذا الاتجاه الكلامي بلغ مع عياض نفسه مرحلة جعلت صاحب **ترتيب المدارك** يُفرد الإمام بترجمة حافلة في كتابه[8]، وما كان لذلك من داعٍ، فهو غير مالكي أصلاً. وكان أبو الفضل لَهِجًا بالثناء والاستشهاد بأعلام المذهب ورموزه، كأبي بكر الباقلاني (ت. 402هـ) ومحمد بن الحسن بن فورك (ت. 406هـ)، وغيرهما.

وأمَّا المازري، فهو رجل حملته أشعريته على الرد على أعلام كبار للأشاعرة، شذُّوا في أشياء، كالجويني نفسه، في مسألة الكليَّات، وغيرها. كما أن تاج الدين بن السبكي لم يردّ الموقف النقدي للمازري من الغزالي (ت. 505هـ)، إلا إلى أسباب أشعرية تحديدًا، تجلَّت في حَيدة أبي حامد عن قول الأشاعرة في مواضع، وعدم تقيُّده المثالي بالاتجاه الأشعري[9]. أما ابن بشكوال؛ فلم تكن أشعريته لتخفى وهو يترجم لأعلام الأشعرية على عهد المرابطين، مُشيدًا بتميُّز صناعتهم، مغرقًا إياهم ثناءً.

---

(6) محمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تنقيح وتصحيح خالد العطار، إشراف مكتب البحوث والدراسات، ج 1 (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ص 140.

(7) عياض أبو الفضل، **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**، تحقيق ماهر زهير جرار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، ص 226-227.

(8) عياض أبو الفضل، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج 5، ط 2 (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، ص 24-30.

(9) يقول السبكي: «وكان مصممًا على مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، جليلها وحقيرها، كبيرها وصغيرها، لا يتعداها، ويبدع من خالفه، ولو في النزر اليسير، والشيء الحقير [...] والقوم أعني الأشاعرة، لا سيما المغاربة منهم يستصعبون هذا الصنع، ولا يرون مخالفة أبي الحسن في نقير ولا قطمير»، انظر: تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ج 6، ط 2 (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ)، ص 244.

ونقرأ أيضًا قول الغزالي: «وإني رأيتك أيها الأخ المشفق والصديق المتعصب موغر الصدر منقسم الفكر لما بلغك طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين، وأن العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر ومباينته ولو في نزر ضلالٌ وخُسر»، انظر: أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق حكة مصطفى، ترجمة إدريس الناقوري (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983)، ص 1.

من جهة أخرى، وعلى عكس ما كرَّسه المرحوم محمد عابد الجابري من الجُهد في التضخيم من جدوى «فتوى التشويش»(10) الواردة عن ابن رشد الجَد في التأسيس لموقف سلبي من الأشعرية، كان أبو الوليد الأكبر من الأشاعرة المصرِّحين بمذهبهم في غير ما موضع من مؤلفاته وفتاواه، فكان لذلك - ولا شك - الأثر المباشر في تعريف الحفيد بتراث الأشاعرة، وكذا تَنشئته على ذلك، إضافة إلى أبي القاسم نفسه والد ابن رشد الذي كان، من دون شك، من هؤلاء المغاربة المتشبِّعين، إلى جانب مذهبيتهم المالكية، بتراث أبي الحسن الأشعري.

غير أننا، مع كل الذي قدمناه، نؤكد أننا لا نصبو إلى إثبات أشعرية الفيلسوف ابن رشد، وليس ذلك هو الغاية، وإنما القصد إثبات النشأة الأشعرية لأبي الوليد لا غير، أمّا التحول عنها، أو عدم الانصياع لجميع جزئياتها، فهو أمرٌ لا يكاد يخفى في الكتابات الرشدية الأولى ذاتها، التي اتخذنا بعضها مصدرًا لإثبات نشأة ابن رشد على مذهب قومه. ففي مسألة التحسين والتقبيح التي أوردناها آنفًا؛ حيث سَرَد المؤلف اختلاف أهل السُنة والمعتزلة، عاد ليصرِّح بعدم أفضلية أيٍّ منها على الآخر: «والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله. ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة»(11)، مع أننا لا نفهم من عدم الكفاية عدم الفضيلة.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ لابن رشد تأليفًا بعنوان: **مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام**(12)، قد نفهم منها أنه مرَّ بمرحلة ثالثة، هي مرحلة التوسط بين الفلاسفة والمتكلمين، قبل الخلاص إلى الموقف المعلوم من الأشعرية أو بعده، وما يمنعنا من اعتقاد ذلك أنَّ النص مفقود، مع عدم المعرفة بتاريخ تأليفه. ولكنّ المؤكد أن المسألة الكلامية كانت شاغلة لأبي الوليد، وأنها استغرقت منه جهدًا في التأليف والتفكير، وفي مشروعه الفلسفي.

ابن رشد بين التبرُّؤ من الأشعرية والدخول في «الأمر العزيز»

هل كان ضروريًا، بالنسبة إلى ابن رشد أن ينسلخ من أشعريته التي نزعم أنّه نشأ عليها، لكي يكون فيلسوفًا؟ بعبارة أخرى؛ هل هناك تعارض بين علم الكلام في وجهة الأشعري وبين الخطاب الفلسفي وصل بابن رشد إلى حدِّ التأليف في نقض الكلام الأشعري، والتشنيع على الأشاعرة خاصةً، من دون المصنفات الأخرى التي ذكرها في **الكشف عن مناهج الأدلة**؟

من حيث المبدأ؛ على الرغم من أنّ الخِطاب الكلامي مُحايث للفلسفة من جهة اعتمادِ العقل أساسًا للنظر، وكذا من حيث الاشتراك الموضوعي في جملة من القضايا، فإنّ الأمر يتعلَّق بجنسين من القول

(10) نقصد بذلك فتوى ابن رشد الجد في موضوع التحذير من إقحام العوام في علم الكلام، المتضمَّنة في فتاواه، والتي استخدمها الأستاذ الجابري في الاستدلال على أن موقف ابن رشد الحفيد من علم الكلام قد يكون تأثرًا بموقف الجد، انظر محمد بن رشد (الجد)، **فتاوى ابن رشد**، تحقيق وتقديم المختار التليلي، ج 2، ط 3 (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011)، ص 966-972؛ محمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 45.

(11) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ص 42.

(12) في هذا الشأن، انظر: محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق بشار عواد وإحسان عباس ومحمد بن شريفة، ج 4 (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012)، ص 23، وقد استشكل العلوي هذا الأمر، انظر: العلوي، ص 37.

يختلفان من حيث المبدأ والغاية. ثم إنّ المتكلم، مهما كان مذهبه، يسعى جُهده، رغم ذلك، إلى التميُّز من الفيلسوف، إضافة إلى أنّ جزءًا من علم الكلام هو في الواقع نقضٌ وردٌّ على الفلاسفة، ودفاعٌ عن جوهر الملّة وعقيدة الأمّة.

وحتى لا نذهب بعيدًا في البحث عن أسباب النقد الرشدي للأشعرية، فإنّ ابن رشد يصرّح في **الكشف عن مناهج الأدلة**، كما هو معلوم، بعدم جدوى هذا العلم لكونه غير برهاني، وكأنه يضع نفسه موضع المدافع عن العقائد الإيمانية، وموضع حفظها من مغامرة المتكلمين، وردعهم عن إقحام العوام في علم الكلام. وهو أمرٌ، مع كونه مُفيدًا في تفسير هذا الإعراض الرشدي عن عقائد الأشياخ، غير كافٍ في فهم ذلك الحماس الكبير الذي تجده في **الكشف عن مناهج الأدلة**، والتشديد على المتكلمين الّذي بلغ درجة التخوين، وعلى رأس هؤلاء أبو حامد الغزالي نفسه.

إن السؤال الذي نريد أن نستثمره في سبيل تكميل هذا التفسير القاصر، والفهم غير المكتمل لخلفيات هذا العمل الكبير الذي قام به أبو الوليد ضد الأشاعرة، هو: هل كان للمناخ السياسي، والتغيير الذي طال البناء المعرفي المغربي بسبب ذلك، دورٌ في التوجه الرشدي الجديد؛ المخالف للمسطَّر في **مختصر المستصفى** وغيره.

من الناحية التاريخية، يبدو أنّ أمرًا ما ليس متوفرًا، لنفهم الأمور على نحو أدق، وأقرب إلى الواقع؛ فابن رشد الذي ألَّف كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** في تاريخ محدَّد (575هـ)، كان حينها قد دخل في خدمة الموحدين، وبدأ المشروع الفكري القائم أساسًا على التعاون والتشارك مع دولة بني عبد المؤمن التي عُرفت تاريخيًا بدولة الأشاعرة. ومحمد بن تومرت (ت. 524هـ) الذي أسَّس البناء الفكري والمعرفي لهذا الكيان السياسي هو نفسه المعروف بدوره في نشر الأشعرية، ومؤلَّفه الشهير **المرشدة** التي كان لها من الرواج والتدارس والشروح ما هو معلوم، حتى بعد أفول دولة الموحدين. بعبارة أقرب؛ بما أنّ ابن تومرت إمام الموحدين أشعريٌّ منافحٌ عن الأشاعرة، متولٍ أمر نشر مذهبهم في المغرب، بحسب رأي من يرى ذلك، فإنه لا يمكن أن يُساير القول إنّ ابن رشد، وهو أحد رجالات البلاط الموحدي، يأتي على بنيان المذهب الأشعري من القواعد.

لسنا نحتاج إلى تأكيد أنّ موضوع علاقة فكر ابن رشد وفلسفته بالمناخ السياسي المعاصر حينها، هو موضوع قديم في الدراسات الرشدية، ولا يمكننا في هذه المناسبة الوقوف عند تحقيق تلك المذاهب، وتمحيصها. غير أننا يمكن أن نسجل موقفًا نعتبره جريئًا، مع الاعتراف بأنه غير مُوفٍّ بتأويل هذا الأمر. وفي سبيل ذلك نتوسل بالوقفات التالية:

الوقفة الأولى (حول شرح ابن رشد لعقيدة ابن تومرت): اشتهر ابن تومرت بـ **المرشدة**، وهي المتن الذي وضعه الداعية الموحدي لأتباعه في باب الاعتقاد، ورأى الكثيرون أنه السبب في انتشار الأشعرية في المغرب، وهو أمر لا قيمة له على الإطلاق؛ لا سيما بعد ظهور الكثير من النصوص التي وضعها أشاعرة ينتمون إلى عصر الطوائف، وآخرون ينتمون إلى العهد الموحدي، فضلاً عن أمور أخرى لا حاجة إلى

التطويل بها[13]؛ من أجل ذلك يذهب الاعتقاد إلى أن ابن رشد شرح هذا المتن (**المرشدة**) لما ورد في **فهرس الإسكوريال** أنه شرح عقيدة المهدي، فهل تعني عقيدة المهدي بالضرورة **المرشدة** فحسب؟

في الواقع، رغم وضوح عبارة ابن عبد الملك، التي مفادها أنّ ابن رشد له تأليف؛ هو **شرح العقيدة الحمرانية**[14]، فقد صار الدارسون لمتن ابن رشد إلى عدم الانشغال بالأمر فيما يشبه التجاهل، وأحيانًا إلى استبعاده، أو عَدّ أنه لا يكاد يعني شيئًا. وقد أسهم، في تعقيد الأمر ما أورده صاحب **المرقبة العليا**، وجاء مصحَّفًا في نشرة بروفنسال[15]، ومن جاء بعده من الناشرين، حيث ورد لفظ «الحمدانية» بدلًا من «الحمرانية»[16]. غير أنّ اكتشاف الأستاذ محمد بن شريفة، بإشارة من المختار السوسي في **خلال جزولة**[17]، لما يُفترض أنه نسخة لشرح ابن رشد على **الحمرانية**، جعل ما كان مسطورًا من قبلُ ومظنونًا واقعًا ليس بيننا وبينه إلا نشر النسخة الوحيدة الموجودة عند بعض الخاصة. وقد أورد بن شريفة في السيرة التي وضعها لابن رشد طرفًا من هذه العقيدة، لم يبقَ معه مجال للتأويل، وأن المقصود بعقيدة المهدي التي شرحها ابن رشد هو **الحمرانية**، والتي سُميت بذلك لاستهلالها بقوله و«عن حمران»، وهو مولى الخليفة الثالث عثمان بن عفان[18].

(13) الصغير عبد المجيد، «في الحاجة إلى تاريخ نقدي لعلم الكلام بالمغرب»، في: مجموعة مؤلفين، **ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، تنسيق على الإدريسي، سلسلة ندوات ومناظرات 104 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005)، ص 13-14. وفي رصد الدراسات المغربية حول الموضوع، والتنبيه على محورية سؤال البحث في علم الكلام في الغرب الإسلامي، انظر: محمد أيت حمو، **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام** (بيروت/ الجزائر: دار الفارابي/ منشورات الاختلاف، 2011)، ص 10-17.

يُعد هذا الفقيه المرابطي صاحب مدرسة مغربية في الكلام، وإمامًا من أئمة الأشاعرة في المغرب، تخرَّج على يده أعلام كبار نشروا مذهب أبي الحسن، وهي مدرسة جوينية تعتمد **الإرشاد** في تدريسها ومناظراتها، وإليها ينتمي أئمة كبار كالصقلي (ت. 493هـ) صاحب **الحدود الكلامية**، والسلالجي (ت. 574هـ) صاحب **البرهانية**، وابن نموي (ت. 612هـ)، وابن الكتاني (ت. 595هـ)، ثم عنهم أخذت الطبقة التي تليها، والتي ينتمي إليها المكلاتي نفسه الذي رد على الفلاسفة في **لباب العقول**. وتُعَدّ هذه المدرسة الأشعرية التي كانت على عهد المرابطين وكان هؤلاء الأعلام، ومنهم المرادي أصحاب مناصب عليا منها القضاء (الحضرمي محمد بن الحسين، ت. 489هـ)، أكبر دليل على أن الفقهاء المرابطين الكبار كانوا أشاعرة، وليس العكس كما أراده بعض مؤرِّخي الموحِّدين وتبعهم على ذلك بعض المعاصرين. ومن أوائل من اهتم بالمرادي سامي النشّار الذي تولى نشر كتابه **السياسة**، ثم الأستاذ عبد المجيد الصغير في مقالاته، وبعده محمد علال البختي في تحقيقه لعقيدته، انظر: أبو بكر المرادي، **السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1981)؛ جمال البختي، **عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي**، تحقيق وتقديم جمال علال البختي (الرباط: منشورات الرابطة المحمدية للعلماء/ مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2012)؛ أبو بكر محمد الصقلي، **الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن**، تحقيق وتقديم محمد الطبراني (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008)، ص 20-22.

(14) المراكشي، ج 4، ص 23. وقد وقع أمر غريب عند الأستاذ بن شريفة، وهو سهو منه ولا شك وسبق قلم لا غير؛ إذ اعتبر أن الموجود في **الذيل والتكملة**: هو شرح العقيدة «الحمدانية»، هكذا محرفًا، بينما الموجود بالراء، والمحرَّف هو الواقع في **المرقبة**، ثم ذهب إلى أن الموجود في **المرقبة العليا** «شرح عقيدة المهدي»، بينما توجد هذه الأخيرة في **فهرس الإسكوريال**، لا في **المرقبة**، انظر: محمد بن شريفة، «ظهور تأليفين لابن رشد الحفيد»، مجلة **الأكاديمية**، المملكة المغربية، العدد 19 (2002)، ص 206.

(15) أبو الحسن النباهي، **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 111.

(16) يستغرب المرحوم جمال الدين العلوي مما ورد في **الذيل والتكملة والمرقبة العليا**، انظر: العلوي، ص 30.

(17) المختار السوسي، **خلال جزولة** (تطوان: المطبعة المهدية، [د.ت.])، ص 114-116.

(18) محمد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 47-48؛ بن شريفة، «ظهور تأليفين لابن رشد»، ص 206.

إن أهم سؤالٍ يَرِد علينا هو: إذا كان ابن رشد مهتمًا - ولا بد - بما يكتبه «الإمام المعصوم»، فلماذا لم يشرح أهم ماً كتبه في باب الاعتقاد، وهو **المرشدة**، وعدل عنه إلى جزء بسيط من أعز ما يطلب، وهو **الحمرانية** التي هي عبارة عن مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؟

يذهب الأستاذ محمد بن شريفة إلى أن هذا المؤلَّف قد يكون أول ما ألّفه ابن رشد، أي بمجرد التحاقه بخدمة الموحدين، وأنَّ مضمون هذه العقيدة هو تمهيد لما سيجيء به ابن رشد في **الكشف عن مناهج الأدلة وفصل المقال**، أي إن تاريخ تأليف **الحمرانية** قد يرجع إلى نحو سنة 548 هجريًا[19].

ولا مانع عندنا إلى ما ذهب إليه بن شريفة، غير أنّه غير مُوفٍّ بما نحن فيه، وهو سبب الحمل على الأشاعرة؛ إذ لم يكن، في جميع الأحوال، مشروعًا مصرَّحًا به عند الإمام. صحيح أن ابن تومرت، عند التحقيق ليس أشعريًا مُخلصًا، غير أنه في جميع الأحوال، مُتكلمٌ، لم يجاهر الأشاعرةَ بالعداوة ولا النقد، كما صنع ابن رشد. ثمّ إنَ أهم ما يمكن تسجيله في هذه النقطة هو: لماذا **الحمرانية** وليس **المرشدة**؟ علمًا أن **الحمرانية** ذات اتجاه أثري ظاهري قريب من روح **الكشف عن مناهج الأدلة**، **والمرشدة** ذات اتجاه كلامي أميل ما يكون إلى الأشعرية، وهو تحديدًا ما كان هدف ابن رشد بالنقد والعتاب.

الوقفة الثانية (حول دخول ابن رشد في أمر الموحدين وتأليفه في ذلك): ورد في قائمة مؤلفات ابن رشد عند ابن عبد الملك **مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه وما فضل من علم المهدي**[20]، غير أنه ورد في فهرس الإسكوريال بعنوان **مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزيز [...] من علوم الإمام**[21]، بمعنى أنّ إمامة المهدي جاءت مصرحًا بها.

إنَّ هذا كتاب، على أننا لا نعلم عنه شيئًا، ينبئنا بانخراط ابن رشد في أمر الدعوة الموحدية، أي الاعتراف بالسلطة الروحية للرجل الأول فيها والاعتقاد الرسمي بعصمته، وهو أمر مثيرٌ للاستغراب عن رجل لطالما رفض أمثال هذه التوجهات المغرقة في الباطنية؛ كما صرح بذلك في غير ما موضوع في **الكشف عن مناهج الأدلة**، وغيره. وكنا نستطيع أن ندفع عن ابن رشد مثل هذا الزعم، لولا أنه قد يصرِّح بنفسه بما يُفهم منه أن له ميولات موحدية مهدوية، فلننظر مثلاً في قوله متشكيًا أمر شيوع الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة: «وقد رفع الله كثيرًا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى الكثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة. والله الموفق والهادي بفضله»[22].

(19) المرجع نفسه، ص 210.

(20) المراكشي، ج 4، ص 24.

(21) **برنامج أبي الوليد بن رشد**، مخطوط رقم 884، الإسكوريال، مدريد، ورقة 83 و.

(22) محمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط 8 (بيروت: دار المشرق، 2000)، ص 58.

ويحسن بنا أن نضيف أمرًا له علاقة بطبيعة النظام السياسي القائم في عصر ابن رشد؛ هو نظام ضمّ العقيدة إلى السياسة، واستعمل فكرًا أقرب ما يكون إلى الإلجاء في التعامل مع النخبة العلمية خاصة، في سبيل إخضاعها، وقد أورد ابن عبد الملك ما يلي: «معتقد آل عبد المؤمن وطائفتهم قديمًا وحديثًا أن كل من خرج عن قبائلهم المُعتقِدة عصمة مهديهم وعصمته فَهُم عبيد لهم أرِقَّاء»[23].

ولعل هذا المبدأ السياسي الديني، يُفيد في تفسير كثير من الظواهر الفكرية والسياسية على عهد الموحدين، بما فيها فهم بعض آراء ابن رشد ومواقفه الغامضة، بل لعله يفيد في فهم أمر النكبة نفسها، إذ هي مصير كل معترض على أمر العصمة، وأمر الدولة.

الوقفة الثالثة (حول اكتشاف نسخة جديدة من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة): يرجع الفضل إلى الباحث الفرنسي مارك جيوفروي، في لفت الانتباه إلى وجود نسخة، أو بالأحرى نسختين جديدتين، لكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** موضوع هذه الدراسة؛ وذلك خلال أبحاث كان بصدد إنجازها في خزائن إسطنبول.

بالنسبة إلينا، فإن الأمر واضح في **فهرس مخطوطات كوبريلي** (مجموعة فاضل أحمد باشا)، حيث الإشارة إلى النص بعنوان مخالف:

«**رسالة في مطابقة ظاهر الشرع مع الحكمة (رسالة في الظاهر من العقائد التي حمل الشارع الجمهور عليها مع تحري مقصد الشارع في ذلك)** تأليف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة 595هـ»[24].

ومن خلال العبارة الأخيرة التي وضعها المفهرس شارحة بين قوسين، لا يبقى لمن يعرف ابن رشد شك في أنه كتاب **الكشف**، ثم بعد مقارنة بداية النص، التي أوردها المُفهرس ببداية **الكشف عن مناهج الأدلة** يدل بطريقة بدهية على أنه هو. ومع ذلك، يظهر من صنيع الباحث أنه بذل جهدًا ليصل إلى أنه كتاب ابن رشد، ولأمر لا نعرفه لم يُشر إلى العبارة الموضوعة بين قوسين، حينما أثار وجود المخطوط في الفهرس الوصفي لمخطوطات فاضل باشا، مع أهمية هذه العبارة في كشف طبيعة الكتاب[25].

لا تتجلى أهمية هذه النسخة الإسطنبولية لكتاب **الكشف** التي اطلعنا عليها، على أهميتها، في إقامة النص فحسبُ، وإخراجه في صورة أفضل من الطبعات السابقة، ولا سيما نشرة مصطفى حنفي التي أشرف عليها المرحوم الجابري[26]، والتي وقف الباحث نفسه عند مواضع الاستدراك عليها باعتبار النسخ الجديدة في المقال المشار إليه نفسه، ولكن في كونها النسخة الوحيدة التي يرد فيها اسم

(23) المراكشي، ج 4، ص 744.

(24) رمضان ششن وجواد إيزكي وجميل آقيكار، **فهرس مخطوطات كوبريلي**، ج 2 (إسطنبول: منظمة المؤتمر الإسلامي/ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1986)، ص 311.

(25) Marc Geofroy, «Ibn Rušd et la Théologie Almohadiste. Une Version Inconnue du Kitāb al-Kašf ʻan manāhiğ al-ʼadilla dans deux manuscrits d'Istanbul,» *Medioevo*, no. 26 (2001), pp. 328-329.

(26) Ibid., p. 327.

«الإمام المهدي» مصرَّحًا به في سياق أشد تعقيدًا وأقرب إلى الغموض، أي سياق نقد الأشعرية التي هي مذهب صاحب أمر الدولة ومُلهمها الروحي، لا سيما إذا كانت هذه الدولة هي التي احتضنت الفيلسوف ودعته إلى بلاطها ليفك العبارة وينشر الحكمة.

بحسب نشرة الجابري، يقول ابن رشد في سياق الحديث عن الجسمية وسكوت الشارع عنها: «ولمّا كان الوقوف على هذا المعنى من النفس [كونها غير جسمية]، مما لا يمكن الجمهور، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم، فلمَّا حُجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حُجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه»[27]. ثم مباشرة بعد العبارة نفسها نقرأ في **فهرس مخطوطات كوبريلي**: «فإن قيل الإمام المهدي رضي الله عنه قد صرح بنفي الجسمية وكفَّر المتشبثين بها، فكيف قلتم أنتم إن [...] في الشرع أن لا يصرح فيها بإثبات ولا نفي، قلنا إنما حكيناه عن الشرع المنقول، فهو موجود فيه، أعني أنه لم يصرح بأنه ليس بجسم، لا في الكتاب ولا في السُنة، وأما ما حصله الإمام المهدي رضي الله عنه من التصريح بذلك فهو الواجب بحسب زمانه، وذلك أن الناس لما اجتروا[28] على الشرع وسألوا عما لم تسأل عنه الصحابة رضي الله عنهم، وهو هل هو جسم أم ليس بجسم، إذ هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع، واشتهر هذا السؤال وفشى[29] في الناس، وكان السبب فيه سؤال من دعا إلى الدخول في الإسلام»[30].

يحتاج هذا النص إلى دراسة نقدية، تاريخية تبرر أمر وجوده في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، لا سيما إذا علمنا أن هذه النسخة متأخرة جدًا، ومكتوبة بخط نسخي، وأن كاتبها ليس عربي اللسان ولا الضابط لقواعد اللغة، كما أشار إلى ذلك الباحث جيوفروي نفسه. ومع ذلك لا يبعد عندنا أن يكون ابن رشد قائل هذا الكلام؛ فهو موافق لما في **شرح الحمرانية** المنقول سابقًا، غير أنه عند تأمل حقيقة موقف ابن رشد، يتبين أنه لا يعدو أن يكون مجاملة للإمام وأتباعه من طلبة الموحدين، حُرّاس العقيدة الموحدية، وأركان الدولة المصمودية، ومن ثمَّ لا نرى لهذا النص أيَّ قيمة حتى في حالة ثبوته عن ابن رشد في **الكشف عن مناهج الأدلة**، أو **شرح الحمرانية**، أو غيرهما.

وبالجملة، مع إقرارنا بحاجة الموضوع إلى بحث أوسع، وبعد استعراضنا لتلك النقاط الثلاث، فإنّ الذي لا شك فيه، أن ابن رشد يختلف عن المهدي في مسألة الموقف من الأشاعرة، بحيث إنّ الأول مُتكلم له اتفاق مع الأشاعرة في كثير من الآراء، والآخر فيلسوف لا يرى مكانًا للكلام في المنظومة الفلسفية ولا الدينية؛ ما يدل، في اعتقادنا، على أن ابن رشد وهو في خدمة الموحدين صاحب اجتهاد داخل تلك الدائرة، أو على الأقل كان مجانبًا للصدام مع التوجه الفكري العام لدولة «التوحيد»؛ ومن ثمَّ وجب أخذ النقد الذي وجّهه ابن رشد إلى الأشعرية مأخذ الجد، على ما قد يتخلله من حضور السياسة والأمر الغالب.

---

(27) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 145.

(28) كذا في المخطوط، والمراد «اجترؤوا».

(29) كذا في المخطوط، والمراد، «فشا».

(30) محمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مجموعة أحمد فاضل باشا، إسطنبول، مخطوط كوبريلي، ص 147–149.

1. أبو عامر الأشعري، أول المعتنين بالانتصاف من ابن رشد ونقض كتاب الكشف

هو الفقيه أبو عامر يحيى بن عبد الرحمن بن ربيع (ت. 640هـ)، الأشعري مذهبًا ونسبًا، كما يَصفه غير واحد، وكان أبو عامر هذا صدرَ علماء زمانه بالأندلس. أَخذ عن أبي بكر بن الجد، وابن زرقون، وكلاهما من المالكية المنحازين إلى المذهب، الممتحنين بسبب ذلك، في زمن المحنة المعلومة على عهد بني عبد المؤمن، كما أخذ عن الراوية ابن بشكوال، وغيره. له مؤلفات في علم الكلام وُصفت بأنها جليلة ونبيلة. وقد صرَّح ابن الأبار بمواد الدرس الكلامي لدى أبي عامر، التي هي في مجملها جوينية، وأنه نوظر عليه في كتابَي أبي المعالي الجويني **الشامل والإرشاد**[31].

وقد أطبقت كُتب التراجم على إسباغ صفات العالمِية والنبوغ وإحكام المعارف المختلفة، على شخص أبي عامر، مع الالتزام بأخلاق الحوار والمناظرة. يقول عنه في **الإحاطة**: «واحد عصره، وفريد دهره، كان، رحمه الله، عَلَمًا من أعلام الأندلس، ناصرًا لأهل السُنة، رادعًا لأهل الأهواء، متكلّمًا دقيق النظر، سديد البحث، سهل المناظرة، شديد التواضع، كثير الإنصاف، مع هيبة ووقار وسكينة»[32].

يتعلّق الأمر بأوّل أشعري وصلنا اسمُه، انتبه لخطورة ما يقوم به الفيلسوف، الذي أعمل مِعول الهدم في كيان البنية الأشعرية، ولا يتعلّق فقط، بنظر إلى مفكر حُر يسعى إلى التعبير عن رأيه، بل إنه يتعلق برجل كان لا يرى في الأشعرية أفضل طريقة للّدفاع عن الملّة، كما يراها الملتفون حول **الإرشاد**، الذي يُعَد صاحبُه الإمام[33] بِلُغة المرحلة التاريخية، بل كان ابن رشد يرى، وهو الرجل الذي لا يمكن لأي كان أن يُصادر على حق انتمائه إلى الديانة التي يدينون بها، رغم ما رُمِي به في المِحنة، أنّ الأشعرية خطر على الدين نفسه؛ بحسب ما شرح أبو الوليد في **الكشف عن مناهج الأدلة**. فلم يَسُغ لرجل، مثل أبي عامر، نشأ وتعلم منذ أول ما تعلّم عن المشايخ الفضلاء؛ أنّ أوّل واجب هو النظر الكلامي الأشعري، أن ينظر بعين الرضا إلى ما يقوم به ابن رشد، لا سيما أنّه تقرر أيضًا أن على علم أصول الدين تقوم العلوم الأخرى، جملةً؛ فالمتكلم هو المسؤول بالطريقة المعلومة عن إثبات أصول الديانة نظريًا، حتى يسوغ النظر التفصيلي لباقي المشتغلين بعلوم الشرع عمليًا.

هذا الاستفزاز، الذي قد يكون الرسالة التي تلقاها الأشاعرة المتحمسون للمذهب، الذي كان في أوجه حينها، جعل مثل هذا المتكلم المتضلّع من صناعة النظر يُظهر الغضب من صنيع الفيلسوف الفقيه، ولم تكن مثل هذه الخطوة لتُستحسن عند أيٍّ كان، عندما نعرف مكانة ابن رشد في أسرته ودماثة أخلاقه. لذلك، وبغضّ النظر عن القرار الرسمي الصادر في حق ابن رشد، فإننا لا نعلم ممّن جعل ابنَ رشد بين عينيه غير أبي عامر هذا. يقول صاحب **المرقبة العليا**، والأصل عند غيره: «أخذ

(31) بشأن ترجمته، انظر: محمد بن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، ج 4 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1994) ص 169–170.

(32) محمد بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 320.

(33) استأثر إمام الحرمين بهذا اللقب، منذ ظهور مؤلفاته وبروزه في المذهب الأشعري، حتى انتزعه منه، فيما بعد، فخر الدين الرازي الذي شاع هذا الاسم بشأنه إلى الزمن المتأخر.

الناس عنه واعتمدوه، إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة، والركون إليها. فترك الناس الأخذ عنه، وتكلموا، وممن جاهره بالمنافرة والمجاهرة القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسن بن ربيع، وبَنُوه، وامتُحن بسبب ذلك، ومن الناس من تعامى عن حاله وتأول مرتكبه في انتحاله»[34].

هناك مسألة أساسية لا بد من استحضارها في نقد أبي عامر لابن رشد، تتعلّق بالخلفية المعرفية لهذا الفقيه الأشعري، الذي وُصف بأنّه «كان إمامًا في علم الكلام، وأصول الفقه، ماهرًا في المعقولات»[35]. وعلى هذه الأخيرة نعوّل في أهمية نقد أبي عامر لابن رشد؛ ذلك أنّ عطف المعقولات على الكلام وأصول الفقه يعني أنّ الأمر يتعلق بمعرفة ثالثة، فهل يعني هذا أنّ أبا عامر كان ممن عرف الفلسفة، ومهر فيها، أو على الأقل بعض أجزاء الفلسفة؛ كالمنطق، أو التعاليم؟ نقف عند هذه النقطة وقفات، هي:

الوقفة الأولى: من أجل إثبات مشروعية السؤال المذكور آنفًا وإقامته، نزعم فيما ليس هذا محل إثباته، أنّه حتى عند افتراض أنّ المقصود بالمعقولات أصول الفقه والكلام، فإنّ هذين العِلمين، تحديدًا، إنما عُرف بانتحالهما في الغالب منتحلو العلوم النظرية من منطق وفلسفة، وأما في الغرب الإسلامي، فإنّ الأمر عندنا على إطلاقه، وتعداد الأمثلة عليه لا يكاد ينتهي.

الوقفة الثانية: أمر في غاية الأهمية، له ارتباط بالذي قبله، متمثّل بأنّ معرفة هذه المرحلة، مطبوعة بطابع جويني/ غزالي مكشوف، مبني على دراسة واختصار وتداول لـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) والمستصفى في علم الأصول**، معًا. وقد ورد اسم **الإرشاد** صريحًا في ترجمة أبي عامر الأشعري، واسم **المستصفى** مضمرًا، في عِداد المصرَّح به، فهو المقصود عند الإشارة إلى التبريز في أصول الفقه، عند أغلب من انتحل هذا العلم في عصر الموحدين، بل منذ نهاية المرابطين على ما أثبتناه في غير هذا الموضع.

وحتى لا نبتعد عن القصد الأول، الذي هو تحديد طبيعة المعرفة العقلية الموصوفة لأبي عامر، فإننا نزعم أنها من صميم المعرفة التي تشبّع بها ابن رشد نفسه، وأنها قامت بدور في تشكُّل المناخ الفكري لمغرب القرن السادس الهجري، وهي المعرفة الغزالية، بما هي فلسفة وأُصول وتصوُّف. والأخص من ذلك أن نقول إنّ معرفة أبي عامر الجيدة، أو حتى غير الجيدة، بما كتب الغزالي: **مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة**، فضلًا عن **محك النظر في المنطق ومعيار العلم في فن المنطق**، واردة عند صاحبنا المتكلم الفقيه النَّظار.

ومن ثمّ، فالنتيجة التي نخرج بها، هنا، في غاية الأهمية؛ وهي الانتباه إلى الحصار الذي مارسته الأشعرية في تعاضد مع الغزالية، على فلسفة ابن رشد، ودفاع الأشاعرة والغزاليين إنْ فرادى، أو مجتمعين، عن نسقهم الذي صار، أو يصير، نحو الهيمنة على المعرفة المغربية.

---

(34) المراكشي، ج 4، ص 30-31؛ النباهي، ص 111.

(35) بشأن ترجمته، انظر: ابن الأبار، ج 4، ص 169.

وحتى نطّلع أكثر فأكثر على ما يُمكن أن يكون لنا عونًا على استجلاء الصُّورة، نقف عند المؤلفات التي أنشأها خصم ابن رشد في تصديه له، وتحطيم الأطر النظرية لكلام ابن رشد، وتهافت القول الفلسفي لديه، بصفة عامة[36]:

- **تحقيق الأدلة في قواعد الملّة، ودفع الشُّبه المُضلة والأقوال المضمحلة**: ليس يخفى على قارئ هذا العنوان، أنه مُشاكل للكلمات نفسها المستعملة في عنوان كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، وأنه كان يقصد بهذا التأليف مضاهاة كتاب ابن رشد ومعارضته.

في الواقع، إنّ كُل جملة في عنوان أبي عامر تُحيل على أختها عند أبي الوليد، فابن رشد كتب من أجل الكشف عن مناهج الأدلة عن عقائد الملة؛ أي إنه يريد الكشف عن تهافتها، بحسب ما فهمنا، فتصدى له أبو عامر من أجل تحقيق هذه الأدلة، ودفع الشُبه المُضلة، إضافة إلى أنّ ما كتبه ابن رشد في نقض النسق الأشعري لا يعدو أن يكون أقوالًا مضمحلة.

إن هذا الكتاب لو وُجد، هو الذي سيبين مدى القوة النظرية لعلم الكلام الأشعري المغربي في نهاية القرن السادس، وبداية القرن السابع؛ أي قبل دخوله المرحلة المتأخرة، بحسب تصنيف ابن خلدون، تلك المرحلة ابتدأت في المشرق بفخر الدين الرازي (ت. 606هـ)، الذي أدخل المباحث الفلسفية جنبًا إلى جنب مع المباحث الكلامية.

- **رسالة الاستيفاء لرسالة الإيماء في مسألة الاستواء**: مع الأسف الشديد، فإنّ هذا الكتاب، كغيره من كُتب أبي عامر، لا نكاد نصل إليه اليوم؛ ولذلك لا نستطيع أن نقول شيئًا دقيقًا عن مضمونه. وفي المقابل، علمنا أنّ أبا عبد الله محمد بن خلف الألبيري (ت. 537هـ)، أحد أشهر المتصدين للاتجاه الغزالي على عهد المرابطين، ألّف كتابًا في الرد على ابن رشد الجد، بعنوان **الإيماء في مسألة الاستواء**؛ كذا وردت في **البرنامج** مضمَّنة في رد أبي عامر. وعند ابن عبد الملك: **الرد على أبي الوليد ابن رشد في مسألة الاستواء الواقعة له في الجزء الأول من مقدماته**[37].

والمسألة المشار إليها بالرد هي قول أبي الوليد الجدّ، كما نقرؤها في **المقدمات**: «واختلفوا فيما وصف به نفسه من الاستواء على العرش [...] المغالبة والمقاهرة، والله يتعالى عن أن يغالبه أحد. وحمل الاستواء على العلو والارتفاع أولى ما قيل، كما يقال استوت الشمس في كبد السماء أي علت، ولا يمتنع أن يكون صفة ذات، وإن لم يصح وصفه تعالى بها إلا بعد وجود العرش، كما لا يوصف بأنه غيرٌ لما غايره إلا بعد وجود سواه»[38].

كما هو واضح من النص، ومع أن ابن رشد الجدّ أشعري بالجملة، فإنّ عدم رضا هؤلاء الأشاعرة

(36) بشأن سرد تلك المؤلفات كاملة، انظر: علي بن محمد الرعيني (ت. 666هـ)، **برنامج شيوخ الرعيني**، تحقيق إبراهيم شبوح (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبوعات إحياء التراث القديم، 1962)، ص 73.

(37) المراكشي، ج 4، ص 211.

(38) ابن رشد (الجَد)، (أبو الوليد محمد بن أحمد ت. 520ه)، **المقدمات الممهدات**، تحقيق محمد حجي، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988)، ص 21.

المُصممين على أشعريتهم، هو بسبب فتحه باب الاختلاف في المسألة ووضعه للنقاش، ثم ترجيحه العلو وجنوحه إلى إثباته، وهو مؤول عند الأشاعرة، وهذا الرد على ابن رشد وإفراد ذلك بكتاب مستقل من قِبل أبي عبد الله الألبيري مبالغة لا ريب فيها، وهي مبنية على نزاع بين الرجلين حول الغزالية سببها انتصار الألبيري لشيخه أبي عبد الله بن حمدين (ت. 508هـ)، متولي كِبرَ إحراق **إحياء علوم الدين**.

ولعل أبا عامر قد وجد مبتغاه في هذه الهفوة لابن رشد الجدّ، لمواصلة التشنيع على الأسرة الرشدية، ومحاصرتها، لا سيما أنّ الخَرق قد اتسع الآن على الراقع، بانتحال هؤلاء الرشديين الفلسفة وعلوم الأوائل، على يد أبي الوليد الحفيد، فتكون بذلك الطريق الأقرب إلى إسقاط أمجاد الأسرة الرشدية؛ التي ثبت من حيث الواقع التاريخي أنها في منافسة دائمة مع بني ربيع الأشعريين[39].

- **كتاب الوحدانية**: يرى الأستاذ بن شريفة أنه قد يكون ردًا على كتاب **شرح الحمرانية** لابن رشد، ولم يأتِ بدليل على ذلك. ولعله راعى في ذلك مناسبة اللفظ للفظ، وقاس على الكتاب الأول الذي هو **تحقيق الأدلة** في مناسبة كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**. نحن نرى أنه أقرب إلى أن يكون ردًا على ابن رشد في الفصل الذي يبتدئ بقوله في **الكشف**: «فإن قيل: فإن كانت هذه هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيته الشرعية؟»[40]؛ ذلك أنّ ابن رشد أتى في هذا الفصل بما هو مخالف للمسطور عند الأشاعرة، بل بما هو مهاجم لهم، فاستدعى ذلك رد أبي عامر.

- **الرد على من زعم أنّ العالم لا يقال فيه لا قديم ولا مُحدث**: هذه المسألة رد مباشر على ابن رشد، وقد ردّدها مرارًا، كما أن ابن رشد رافضٌ للتصريح بالنفي أو الإثبات لكثير من الأمور التي لم يأتِ بها ظاهر الشرع، وأما هذا الأمر تحديدًا، فقد ورد في **الكشف** في الفصل الذي وضع له الجابري عنوان: «استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة»[41].

- **الرد على كتاب البرهان القديم**: قد علمنا أن عدة مؤلفات لابن رشد تشتمل في عناوينها على لفظ «**البرهان**»، فقد يكون ردًا على أحدها.

- **تحرير البرهان الجلي في إبطال الفعل الطبيعي**: ناقش ابن رشد هذه المسألة في **الكشف**[42].

- **الحكمة البالغة والحجة الدامغة في الاعتقاد**: لعله كتاب في الاعتقاد وضعه المؤلف على أساس بناء الأدلة فيه على نحو يستطيع من خلاله تجنب الانتقادات الرشدية على الأشعرية؛ ولذلك فإنّ مراعاة المخالف حاضرة في هذا الكتاب، حتى وهو عمل إنشائي.

- **النجم الثاقب في استحالة تغير الواجب**: هذه المسألة هي من صميم تعلّق الصفات بالذات، وهي من المسائل التي كان لابن رشد فيها رأي مخالف للأشاعرة.

---

(39) للاستزادة بخصوص هذا الموضوع، انظر: بن شريفة، **ابن رشد الحفيد**، ص 179–183.

(40) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 123–124.

(41) المرجع نفسه، ص 171–173.

(42) المرجع نفسه، ص 166–171.

فهذا جُهد كبير صرفه هذا المتكلم، الذي علمنا أن له صلةً بالتصوف أيضًا، في معاندة ابن رشد ورصد مؤلفاته وآرائه الفلسفية بالنقض والتبخيس، وتلاه في ذلك آخرون من الأسرة نفسها، منهم ابنه عبد الله بن أبي عامر، الذي كان يدرِّس **المستصفى**، وأخذه الناس عنه، وقد أشرنا إلى أنّ كُتب الغزالي علامة على إحكام منتحلها العلوم النظرية والميل إلى الاتجاه العقلي، وعن ابن أبي عامر هذا يقول صاحب **صلة الصلة**، وهو أحد تلاميذه:

«كان مشاركًا في علوم، محبًا في القراءة، وطيًا عند المناظرة، متناصفًا سنيًّا، أشعريّ النسب والمذهب، مصمِّمًا على طريقة الأشعرية، ملتزمًا للمذهب المالكي، من بقايا الناس وجِلَّتهم، ومن آخر طلبة الأندلس المشاورين الجِلّة، المتصنعين على مذاهب أهل السُنة، المنافرين لمذاهب الفلاسفة المبتدعة وأهل الزيغ»[43].

فأسرة ابن ربيع استمرت في مواجهة الفلسفة، بحكم تسلحها بالعلوم النظرية من كلام وأصول ومعارف نظرية أساسها مؤلفات الغزالي. ولا نستطيع أن نتعرَّف الفلاسفة الذين يُشار إليهم في زمن عبد الله بن أبي عامر الذي عاش إلى سنة 666 هجريًا، غير أنه يبدو أن تأثير ابن رشد لا يزال موجودًا، ولا مانع أن يكون الفلاسفة المشار إليهم هم غير ابن رشد؛ سواء كانوا من تلاميذه أو أقرانه، أو غيرهم.

2. المكلاتي والنقد المبطن لابن رشد:
المدرسة الغزالية المغربية في مواجهة ابن رشد

إنّ أشهر فيلسوف عرفه القرن السادس الهجري، هو ابن رشد، ولذلك ينصرف بالنسبة إلينا كل رد على الفلاسفة في هذا العصر مباشرة إليه، بالدرجة الأولى، لا سيما إذا كان صاحبه يقصد بذلك «الرد على المشائين»، ولم يلتفت إلى غيرهم من «الرواقيين»، وهذا بالفعل ما ينطبق على أبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي (ت. 626هـ). وكتابه **لباب العقول**، وهو كتاب في الرد على الفلاسفة، يتعالى فيه صاحبه عن ذكر عميدهم، أو يتهرب من ذلك، ونقصد أبا الوليد ابن رشد كما سنقرأ في مطلع كتابه.

في الواقع لم يكن أبو الحجاج مؤلف **لباب العقول** بِدعًا في أمر تجاهل اسم ابن رشد فيما كَتب، فقد عزَّ على الباحث كما هو معلوم أن يذكر اسم ابن رشد حتى عند الرد عليه، حتى إننا نستطيع القول إن الإصرار على تجاهل اسمه وإخفائه، لا نكاد نقطع فيه بقول ما إذا كان ذلك تحاملاً على الرجل أو دفاعًا عنه. وإذا كان أمر التحامل وجيهًا وبديهيًا، لبادئ الرأي، نظرًا إلى كون الخصم ساعيًا دائمًا إلى طمس مكارم الغريم ومآثره، فقد نزعم أنّ مع ابن رشد خاصة قد يكون تجاهل الاسم لأسباب هي في الواقع دفاع عنه، وعن مجده التليد، وإن شئت عن مجد الأسرة الرشدية بأجمعها. فربما يكون الاحترام الذي جمعه ابن رشد من جهة أنه الفقيه القاضي، ومن جهة أبيه وجدّه أيضًا، هو جعل الكثيرين يسعون إلى التغطية على نكبته بما كان سببًا فيها وهو الفلسفة، فلا يُذكر إلا فقيهًا، وهو في الفقه مذكور، في كل مقام.

(43) أحمد بن إبراهيم الغرناطي، **الصلة لابن بشكوال ومعه كتاب صلة الصلة لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي**، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، مج 3 (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2008)، ص 107.

غياب ابن رشد لا أثر له، إذًا، في كونه أول المعنيين بالرد على الفلاسفة الذين كان إمامهم. وإن كنا لا ندري في أي الصنفين يمكن أن نضع المكلاتي عندما أعرض عن ذكر ابن رشد بالاسم، فإنّ الذي لا شك فيه أنّ أبا الوليد أول خصوم المكلاتي المعنيين بالنقد في **لباب العقول**. ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الخصومة لا تعني بتاتًا انعدام الثقة والاحترام اللازمين بين الرجلين، فقد دلَّ على ذلك نقلُ المكلاتي من كتب ابن رشد نفسه.

مع كل الاجتهادات والانفتاح على الفلسفة في حد ذاتها، لا يشك الناظر في أنّ كتاب **لباب العقول** هو كتاب أشعري، مؤلِّفه أشعري؛ مهما كانت اجتهادات صاحبه الكلامية، ومناوراته الفلسفية، ومن ثمَّ لا جرم أنّ **لباب العقول** ردٌّ أشعري على الفلاسفة المشائين كما وُصف في المتن. وفيما يخص واقع الغرب الإسلامي، نستطيع أن نتساءل: لماذا لا يكون بشكل أخص، ردًا على الرشديين؟ وهو أنسب لأننا نعلم أن في هذا التاريخ المعاصر لابن رشد كان أصحابه، وغيرهم، ثم كان تلاميذه، وعلى رأسهم يوسف بن طملوس (ت. 620هـ).

ونقرأ في ديباجة **لباب العقول**: «أما بعد، فإنك ذكرت لي أيها الحَبر الأوحد أن المذاهب الفلسفية في قُطركم مفرطة الشياع، وهي مشهورة البيع والابتياع، والاجتماع على التذاكر فيها، والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع، وسألتني أن أضع كتابًا في الرد على الفلاسفة [...] وقصدنا به الرد على أرسطاطاليس ومن تبعه من فلاسفة المشائين، ولم نلتفت إلى الرواقيين لبيان فساد مذاهبهم ووضوح سقوط أدلتهم»[44].

لسنا نريد المبالغة فنقول إنّ المقصود بمن تبعه من فلاسفة المشائين، هو ابن رشد، ولكن نذهب مُطمئنين إلى أنّ ابن رشد داخل - ولا بد - في عموم المشائين، ممن تبعوا أرسطو.

وإذ نستحضر **لباب العقول** بما هو رد أشعري، لا ننسى أن صاحب الكتاب ذو صناعة فلسفية، استعملها في مناقضاته للفلسفة، مما يُحيل على النموذج الغزالي في **تهافت الفلاسفة**، وهو أمر واقع من خلال النزعة الغزالية عند المكلاتي، ومن خلال المنقول الغزير من كتاب أبي حامد[45]، وكأنه استعاد الكرّة لهذا الأخير الغائب حينها، والاقتصاص له من **تهافت التهافت**. استعمال التهافتين، وغيرهما من كُتب ابن رشد والغزالي، كلاهما تصدى لتحليل صنيع المكلاتي فيهما الأستاذ أحمد العلمي حمدان في أبحاثه المنشورة وغير المنشورة[46].

غير أننا نؤكد أن استرجاع المكلاتي للحظة الغزالية، ليس انصرافًا عن الكلام إلى الفلسفة، بقدر ما هو مجاراة متكلم للفلاسفة وتكليمهم بمقتضى اصطلاحهم، تمامًا كما فعل أبو حامد. إنّ المكلاتي،

(44) يوسف بن محمد المكلاتي، **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد العلمي حمدان (فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله/ مطبعة أنفو برانت، 2012)، القسم الأول، ص 71.

(45) يوسف بن محمد المكلاتي، يوسف بن محمد، **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد العلمي حمدان، القسم الثاني، الفهارس التحليلية، وضعها بإشراف: محمد مساعد، محمد لشقر، حاتم أمزيل (فاس: مطبعة سيباما، 2016)، ص 211–236.

(46) المكلاتي [ط. 2012/ 2016]؛ العلمي حمدان أحمد، «استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات مواضع ونماذج»، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، 2002.

بحسب هذا الاعتبار، أشعري بالقَدْر الذي يمكن به اعتبار الغزالي أشعريًا كذلك، فهو النموذج المغربي من الغزالي المتكلم الأشعري المتجاسر على الفلسفة، والتجاسر هنا ليس غضًّا من أبي حامد ولا من المكلاتي، ولكنه إشارة منا إلى ما نفهمه من أنّ الغزالي والمكلاتي لم يكن انشغالهما بالفلسفة إلا انشغالًا بالعَرَض لا بالذات. ولا نبعُد إذا رأينا الغزالي نفسه رأى يومًا أنّ الاشتغال بالفلسفة هو من باب الخوض فيما لا يعنيه.

مهما كان الأمر، فإنما القصد ترجيح، كون المكلاتي أشعريًا من حيث المبدأ، ومن حيث السياق، وبنية الكتاب العامة. أمّا من الناحية التاريخية، وما يقتضيه التلقي عن الأشياخ، فإنّ المكلاتي ينتمي، قطعًا، إلى مدرسة أشعرية معروفة المعالم والأعلام، ديدنها **الإرشاد** لأبي المعالي، درسًا وتدريسًا، ثم كتاب **البرهانية** الذي يعتبر النسخة المغربية من **الإرشاد**، والذي صار صاحبه أبو عمرو السلالجي شيخ مدرسة فاسية يُعد المكلاتي أحد خريجيها الأبرزين، يتصل سنده الكلامي بالسلالجي عن طريق أبي عبد الله الكتاني الفندلاوي (ت. 595هـ)، وأبي الحجاج بن نموي (ت. 614هـ)[47]. وهو أمر لا يتعارض مع أنّ المكلاتي، مع ذلك، يبقى فيلسوفًا ممتلكًا لآليات التفكير النقدي والخطاب البرهاني، غير أنه، كما لاحظ الباحث المتميز في الرشديات محمد المصباحي، وضع المعرفة الفلسفية والعلمية في خدمة قول خاص هو القول الديني، وهو الأمر الذي يدعو إلى الوقوف على مدى جِدية الأبحاث النظرية عند هذا الفيلسوف والمتكلم المغربي. يقول المصباحي:

«لو نظرنا إلى ما قام به المكلاتي من نقد للمبادئ العلمية والفلسفية التي كانت رائجة في زمنه من زاوية الفكر العلمي والفلسفي المعاصر، فقد نذهب إلى أنه كان نقدًا وجيهًا. لكنه لمّا كان قصده من وراء نقده هذا خدمة مذهبه الكلامي 'مذهب أهل الحق' لا تغيير وجه العلوم، فإنّ نقده لم ينتج ثورة في العلم الطبيعي، على الرغم مما كان يحمله هذا النقد من بذور لتلك الثورة، ولذلك كان نقدًا لا غناء فيه»[48].

تتمثل أهمية هذا التفسير الذي يطرحه المصباحي في أنه لا يُجلي وجهًا من أوجه أفول الرشدية بفعل فاعل فحسب، وإنما يذهب أيضًا إلى الكشف عن إرادة حقيقية لدى بعض العارفين بالفلسفة في إفراغها من مضمونها وتوجيه «علوم الأوائل» إلى خدمة جنس من القول لا غير، هو القول الديني؛ ما أدخل الفلسفة في متاهة الاستعمال والتشغيل، بدلًا من التفلسف والنظر العقلي المجرد الذي هو الأصل الوضعي للفلسفة، وهي قراءة أعمق تذهب بعيدًا في تحميل هذا النوع من النُّظار إضعاف المعرفة العلمية مجملةً، لا فلسفة ابن رشد فقط.

(47) العلمي حمدان أحمد، «دور فاس في التنظير لعقيدة المغاربة، المدرسة الفاسية في الكلام»، في: **فاس في تاريخ المغرب**، القسم الأول، ندوة لجنة التراث والقيم الروحية والفكرية التابعة لأكاديمية المملكة المغربية، فاس، 18-20 كانون الأول/ ديسمبر 2008، سلسلة ندوات (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2009)، ص 167-168.

(48) محمد المصباحي، «التباس الوضع المعرفي لعلم الكلام عند المكلاتي»، في: مجموعة مؤلفين، **الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، تنسيق علي الإدريسي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2005)، ص 231.

3. ابن بزيزة و«ابن رشد المتأخر»: المدرسة الأشعرية الرازية المغربية في مواجهة الفلسفة

رغم قلة الكتابات عن ابن رشد، والردود الواضحة على فلسفته وكتابه الأكثر فضولاً في الفضاء المغربي، **الكشف عن مناهج الأدلة**، فإنّ الأمر لا يدل على جهل الأجيال المتلاحقة بابن رشد وفلسفته، ونقده للأشعرية ذلك النقد المدوِّي؛ إذ نعلم يقينًا أن اسم ابن رشد، وصفاته، وأعماله، كل ذلك كان معلومًا عند جميع من اشتغل بالعلم، فلا بد أن يعرف أحوال الفقيه القاضي ابن رشد الحفيد وأعماله. ولا نستطيع الآن الجزم بشأن أسباب إعراضهم عن الرد على ابن رشد، على النحو الذي يكون كافيًا.

بالنسبة إلى موضوع الرشدية وحضورها وغيابها ونقدها، فيما بعد ابن رشد، فإنّ كل شيء ينبغي التماسه في القرن السابع أساسًا، قبل أي عصر آخر؛ باعتباره، تاريخيًا، الزمن المناسب لوجود زُمرة من تلاميذ ابن رشد، الذي توفي في نهاية القرن السادس. فالبحث ههنا هو الذي يمكن أن يؤكد مدى حفاظ تلاميذ ابن رشد على تراث أستاذهم من خلال الدرس والتأليف والشرح، لكننا لا نزال ننتظر أكثر من الذي يظهر بين الفينة والأخرى من الشذرات والإشارات؛ لتجلية الصورة، وتفسير الوضع على نحو كافٍ.

ومهما كان الأمر، فإن أحد أعلام الأشاعرة في القرن الموالي لابن رشد، هو ابن بزيزة التونسي الذي انصرف إلى مجابهة الفلاسفة بعد المكلاتي، وتوجه بنقد إلى ابن رشد الذي سمّاه «المتأخر»، وذكر أيضًا **الكشف عن مناهج الأدلة**.

يُعد ابن بزيزة أحد أعلام الأشعرية الكبار، الذين كان لهم الباع الطولى في العقليات، والاطلاع الفلسفي؛ وذلك بفضل التأثير الذي مارسه فخر الدين الرازي في المغرب، ووصول كتبه إلى الغرب الإسلامي، آنذاك. علمنا ذلك يقينًا من خلال النصوص الرازية التي ظهرت في كتاب **الإسعاد** الذي يرجع تاريخ تأليفه إلى سنة 644 هجريًا. يقول ابن بزيزة في معرض حديثه عن التحيز والجسمية والجهة: «ثم يجب بعد ذلك التنبيه على مغلّطة: ذهب القلانسي من مشايخ الأشعرية إلى إطلاق القول بأن الله تعالى في مكان دون مكان، وأنه في السماء، تمسُّكًا بظاهر ما ورد في الشرع ومذهب المحدِّثين؛ أنه في كل مكان، ذهب إليه البخاري، وغيره من المتقدمين والمتأخرين، ومنع الأشعري من هذا الإطلاق. والحق أنه إن أُريد به النسبة العلمية فإطلاقه واجب، وإنْ أُريد به غير ذلك من لوازم الأجسام فهو مستحيل. وقد وَهِمَ في هذه المسألة ابنُ رشد المتأخر، وزعم أنّ الواجب أن لا يصرَّح فيها بنفي ولا إثبات. وهذا الذي قاله خطأ، لأنّ الشك في العقائد كُفر محض، والدلائل القطعية قاطعة، والظواهر الشرعية متأوَّلة. وله في كتابه الصغير الذي سمَّاه **مناهج الأدلة** مواضع نبَّهنا عليها، وفيها غلط فاحش»[49].

إنّ النص الذي يشير إليه هو الوارد عند ابن رشد في قوله: «فإنه قيل فما تقول في الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه أم هي من المسكوت عنها؟ [...] والواجب عندي في هذه الصفة أن يُجرى فيها على منهاج الشرع فلا يُصرَّح فيها بنفي ولا إثبات»[50].

(49) عبد العزيز بن بزيزة، **الإسعاد بشرح الإرشاد**، مخطوط في خزانة القرويين، فاس، ص 136.

(50) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 138-139.

ههنا مسألة ينبغي التنبيه عليها، وهي أن بعض الباحثين، وقف على هذه العبارة عند ابن بزيزة، في نصها أو بالوساطة، ففهم أنّ الإشارة من ابن بزيزة إلى كتاب يرُد به على ابن رشد، فتبعه على ذلك آخرون، حتى شاع الاعتقاد أنّ لابن بزيزة كتابًا في الرد على ابن رشد[51]. غير أننا لم نفهم ذلك من هذا الذي نقرؤه عند صاحب **الإسعاد**، فهو يُشير إلى أنّ ابن رشد له مواضع غير مُرضِيَة في مناهجه، نبَّه عليها، أي بشكل متفرِّق في **الإسعاد** نفسه، أو في **الإسعاد** وغيره، والإشارة في كلامه إلى كتاب بعينه في الرد على ابن رشد، بعيدة في اعتقادنا. وتبقى المواضع التي أشار إليها ابن بزيزة، غير معروفة حتى الآن تحديدًا، سنتتبعها في دراسة خاصة. فكتاب **الإسعاد** في حد ذاته سِفرٌ ضخم.

4. ابن خليل السكوني وفساد كلام ابن رشد في الاعتقاد

يُعد محمد بن خليل السكوني (ت. 717هـ) أحد أهم أعلام الأشاعرة المتأخرين، وهو من الذين جمعوا بين التعصب للمذهب والتضلع من مبادئه، مع قوة العارضة ورسوخ الملَكة في العقليات. حتى تجرّأ على انتقاد طائفة من الذين صار لهم حضور قوي ومشروع في الغرب الإسلامي؛ كالغزالي، والرازي، وغيرهما.

ليس في ذلك ما يدعو إلى البحث والنظر في حيثيات الرسوخ والانحياز الشديد إلى المذهب الأشعري؛ إذا علمنا أنّ بيت ابن خليل قديم من حيث تلادة الانتساب العلمي والمجتمعي في إشبيلية، فقد اشتهر أبناء هذا البيت في التبريز في علم الكلام خاصةً.

وابن خليل السكوني هو صاحب مؤلفات دالة على تميزه، منها كتاب **التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في كتابه العزيز**، وهو كتاب كبير الحجم كثير الفائدة. قبل الشروع في **التمييز**، وضع السكوني مقدمة في أصول الدين، وبيان فساد أصول المذهب الاعتزالي في الاعتقاد، وهو الكتاب المسمى **مختصر في أصول الدين**[52]. ولعل عنايته بالتدريس دفعته إلى تأليف كتاب **عيون المناظرات**[53]، لتدريب الطلبة على أصول النظر والحِجاج عن العقائد، كما دفعه الخوف على عقائد العوام إلى وضع كتاب **لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام**، ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى أنّ الزمان كان عصر فتن واضطراب، خاصةً في جزيرة الأندلس التي كانت تعيش آخر أيامها في ظل عقيدة التوحيد، وكان الزمان عصر الهجرة عن الضفة الأخرى من المتوسط، كما هو شأن أُسرة السكوني نفسه التي نزلت تونس قادمةً من إشبيلية.

كتاب **لحن العوام** المذكور أخيرًا، هو متن النص الذي انتقد فيه السكوني فيلسوف الغرب الإسلامي الأول، وحطَّ من قدره، على الأقل في باب الاعتقاد. وويل لمن انتقده السكوني في هذا الكتاب؛ فهو بحسب عنوانه ردٌّ، أو بالأحرى تنبيه على اللحن في أمور الكلام الواردة على السُنة العوام. فحَشَر، مع العوام، في آخر الكتاب، أسماء كبيرة منها الغزالي وابن رشد.

---

(51) محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 96.

(52) أبو علي عمر السكوني، **مختصر في أصول الدين مجموع من قطعيات كلام المتقدمين من أهل الحق والمتأخرين**، مخطوط في الخزانة الملكية رقم 8780؛ 2595، الرباط.

(53) أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، تحقيق سعد غراب (تونس: منشورات الجامعة التونسية، 1976).

يقول السكوني: «وليُحترَز أيضًا من كلام ابن رشد الحفيد، لأنَّ كلامه في المعتقد فاسد، وجدُّه من علماء أهل السُنة، وهو صاحب البيان والتحصيل والمقدِّمات، تكلم في صدر المقدِّمات كلامًا حسنًا دل على إمامته وفضله»[54].

أوّل ما يدلّ عليه هذا الحطّ الواضح من شأن ابن رشد، في باب الاعتقاد، والتشديد في ذلك، هو استمرار الخطر الرشدي على المشروع الأشعري، رغم الانتشارية الكبيرة لهذا المشروع، بل ترسيمه التام بالنظر إلى أنه لا يزال قائمًا. وإنّ تأكيد صاحب **لحن العوام** على فساد كلام ابن رشد في المعتقد يدل، أولاً، على المعرفة بما كتبه أبو الوليد في الموضوع، على غرار المخاطب الذي يبدو أنّ السكوني كان منشغلاً بنُصحه وتحذيره، ثمّ إنه يدل، ثانيًا، على أننا لا نحتاج، في الواقع، في كل مرة إلى الاستدلال على أنّ **الكشف عن مناهج الأدلة** كان معروفًا مطلوبًا متداولاً في عصور لاحقة لوفاة ابن رشد، غير أنّ هذه العبارة الواردة عند السكوني هي أحد هذه الأدلة.

لقد حرص السكوني على توجيه النقد إلى ابن رشد في موضع محدَّد، هو باب الاعتقاد، مع الإشارة إلى أنّ الجَد من أهل السُنة، واستدل على ذلك بما سطَّره في صدر **المقدمات**؛ ما يعني أنّ الرجل كان رصَّادًا للمواضع والأشخاص والنقاط، التي تُشوِّش على قوة المذهب الأشعري في القطر الغربي، غير معنيٍّ بغير ذلك، على الأقل في **لحن العوام**.

ننوه أيضًا، بأننا لم نستقصِ مؤلفات السكوني الكلامية، وأنها مَظِنَّة لوجود نصوص أخرى لنقد ابن رشد، لأنه كان رجل تحدٍّ، في وجه خصوم المذهب الأشعري، كما هو واضح في وجه المعتزلة في التمييز، وإنما لم يسعه المقام في **لحن العوام** لتفصيل رده، على ابن رشد وغيره، بقدر ما كان مهتمًا بالتحذير والتنبيه.

خلاصة

وبعدُ، فإن ما أوردناه من نصوص وإشارات لا يعدو أن تكون «غيضًا من فيض»، في بحر التراث الكلامي في الرد على الفلاسفة المشائين وزعيمهم ابن رشد الحفيد، وإلا فإننا نزعم أنّ الأمر يتعلق بباب من البحث بكر، يحتاج إلى الرصد والقصد والتتبع، فلا يزال جُل النصوص الكلامية المغربية دفينًا، ينتظر من ينشره، ولا يزال الباحث اليوم في التراث المخطوط عاجزًا عن قراءة النصوص في أصولها، لا سيما إذا كانت بعض تلك النصوص تُعد في الكتاب الواحد بمئات الورقات، أو يُحال بينه وبينها بصعوبة الولوج فيها أو كونها في خزائن بعيدة، شرقية أو غربية.

من جهة أُخرى، وكما أشرنا إلى ذلك في البداية، فإن غاية هذا البحث هي أن نُثبت على جهة التمثيل أن هناك أسبابًا أضعفت الفلسفة الرشدية، والمشروع الفكري الرشدي برمته، ليست السياسة وحدها كفيلة بتفسيرها، ومن بين هذه الأسباب: المقارعة الفكرية لأرباب الأشعرية أسياد الأرض المغربية، في وجه الفلسفة عمومًا وفلسفة ابن رشد خصوصًا.

(54) أبو علي عمر السكوني، «لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام»، تحقيق وتقديم سعد غراب، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 12 (1975)، ص 212-213.

ودعنا نستعجل ما نستعد لإثباته في أبحاث مقبلة؛ فإلى جانب قيام أشاعرة عصر ابن رشد بنقدٍ وحصارٍ واضحين له ولفكره، فإن تتمة الحديث كانت بعد أن استقوى الكلام المغربي بما استقوى به نظيره المشرقي، وهو الفلسفة السينوية، وذلك حينما دخلت المدرسة المغربية مرحلتها الرازية.

المراجع References

العربية

ابن الأبار، محمد **التكملة لكتاب الصلة**. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.

ابن الخطيب، محمد **الإحاطة في أخبار غرناطة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

ابن رشد، محمد (الجَد). أبو الوليد محمد بن أحمد (ت. 520ه). **المقدمات الممهدات**. تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988.

ابن رشد، محمد (الجَد). **فتاوى ابن رشد**. تحقيق وتقديم المختار التليلي. ط 3. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011.

ابن رشد، محمد. **الكشف عن مناهج الأدلة**. مجموعة أحمد فاضل باشا. إسطنبول. مخطوط كوبريلي.

ـــــ. **الضروري في أصول الفقه**. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

ـــــ. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. تنقيح وتصحيح خالد العطار. إشراف مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.

ـــــ. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. تقديم وتعليق ألبير نصري نادر. ط 8. بيروت: دار المشرق، 2000.

ـــــ. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

أبو الفضل، عياض. **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**. تحقيق ماهر زهير جرار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

ـــــ. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. ط 2. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983.

أحمد، العلمي حمدان. «استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات مواضع ونماذج». أطروحة دكتوراه. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. فاس. المغرب. 2002.

ـــــ. **فاس في تاريخ المغرب**. القسم الأول. ندوة لجنة التراث والقيم الروحية والفكرية التابعة لأكاديمية

المملكة المغربية. فاس. 18-20 كانون الأول/ ديسمبر 2008. سلسلة ندوات. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2009.

البختي، جمال. **عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي**. تحقيق وتقديم جمال علال البختي. الرباط: منشورات الرابطة المحمدية للعلماء/ مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2012.

برنامج أبي الوليد بن رشد. مخطوط رقم 884. الإسكوريال. مدريد.

بن بزيزة، عبد العزيز. **الإسعاد بشرح الإرشاد**. مخطوط في خزانة القرويين. فاس.

بن شريفة، محمد. **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999.

ـــــ. «ظهور تأليفين لابن رشد الحفيد». مجلة **الأكاديمية**. المملكة المغربية. العدد 19 (2002).

حمو، محمد أيت. **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي: دراسات ومراجعات نقدية للكلام**. بيروت/ الجزائر: دار الفارابي/ منشورات الاختلاف، 2011.

الرعيني، علي بن محمد (ت. 666هـ). **برنامج شيوخ الرعيني**. تحقيق إبراهيم شبوح. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبوعات إحياء التراث القديم، 1962.

السبكي، تاج الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. ط 2. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ.

السكوني، أبو علي عمر. **مختصر في أصول الدين مجموع من قطعيات كلام المتقدمين من أهل الحق والمتأخرين**. مخطوط في الخزانة الملكية رقم 8780؛ 2595. الرباط.

ـــــ. «لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام». تحقيق وتقديم سعد غراب. **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 12. 1975.

عيون المناظرات. تحقيق سعد غراب. تونس: منشورات الجامعة التونسية، 1976.

السوسي، المختار. **خلال جزولة**. تطوان: المطبعة المهدية، [د.ت.].

ششن، رمضان وجواد إيزكي وجميل آفيكار. **فهرس مخطوطات كوبريلي**. إسطنبول: منظمة المؤتمر الإسلامي/ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1986.

الصقلي، أبو بكر محمد. **الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن**. تحقيق وتقديم محمد الطبراني. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008.

الصلة لابن بشكوال ومعه كتاب صلة الصلة لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي. تحقيق شريف أبو العلا العدوي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2008.

العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.

الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. تحقيق حكة مصطفى. ترجمة إدريس الناقوري. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983.

مجموعة مؤلفين. **ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**. تنسيق على الإدريسي. سلسلة ندوات ومناظرات 104. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005.

محفوظ، محمد. **تراجم المؤلفين التونسيين**. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

المرادي، أبو بكر. **السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**. تحقيق سامي النشار. الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1981.

المراكشي، محمد بن عبد الملك. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**. تحقيق بشار عواد وإحسان عباس ومحمد بن شريفة. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012.

المصباحي، محمد. **الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**. تنسيق علي الإدريسي. الرباط: منشورات كلية الآداب، 2005.

المكلاتي، يوسف بن محمد. **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**. تقديم وتحقيق وتعليق أحمد العلمي حمدان. فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله/ مطبعة أنفو برانت، 2012.

ـــــ. **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**. تقديم وتحقيق وتعليق أحمد العلمي حمدان. فاس: مطبعة سيباما، 2016.

النباهي، أبو الحسن. **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. ط 5. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

الأجنبية

Geofroy, Marc. Ibn Rušd et la Théologie Almohadiste. Une Version Inconnue du Kitāb al–Kašf ʻan manāhiğ al–ʼadilla dans deux manuscrits d'Istanbul. *Medioevo*. no. 26 (2001).

سعيد الجابلي | Said Jabbali*

إشكالية السعادة عند الفارابي: بين النظري والعملي

Happiness in the Thought of Al-Farabi: Theory and Practice

ملخص: تسعى الدراسة إلى مقاربة إشكالية السعادة عند الفارابي بهدف الوقوف عند دلالاتها أولًا، وبحث مقتضياتها النظرية والعملية ثانيًا، عسانا نتبيّن في المحصلة المنزلة المرموقة التي حظي بها الإنسان في فلسفة الفارابي. فالسعادة في تقديره تحصل عندما يتفق الإنسان مع إنسانيته، فإذا كان منتهى كمال الإنسانية مشدودًا إلى بلوغ المطلق، فإنّ فعل الإنسان النظري والعملي لا يسكن إلا في الفكرة، أمّا في الواقع فهو حركة متجددة ومتواصلة.

كلمات مفتاحية: السعادة، الإنسان، النظري، العملي.

Abstract: This paper is an attempt to understand the notion of «happiness» in the philosophy of the tenth-century philosopher Al-Farabi. The author shall seek, first of all, to understand the significance of happiness and its theoretical and practical prerequisitesin Al-Farabi's philosophy. In doing so, the author intends to show, ultimately, the privileged position of humanity within Al-Farabi's thinking, with happiness being, in the late philosopher's worldview, the result of the fulfilment of a human of his or her own humanity. If the ultimate «perfection» of humanity is contingent on achieving the absolute, it must be noted that an individual's practical or theoretical actions can only ever be definitely contained in thought. The corporeal world, in contrast, is a continuous and ever-changing movement.

Keywords: Happiness, Humanity, Theoretical, Praxis.

* أستاذ في جامعة تونس، حاصل على شهادة الدكتوراه في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية والإسلامية في جامعة تونس عن أطروحة بعنوان «العقل العملي عند الفارابي».

Professor at the University of Tunis. He earned his doctoral degree in the history of Arab and Islamic philosophy from the same university His doctoral thesis dealt with the notion of practical reason Al-Farabi's philosophy.

مقدمة

استأثر مبحث السعادة بمتابعة ذات بال من بعض الفلاسفة العرب، بدءًا من الكندي الذي قصر فعل الفلسفة على الوصول إلى السعادة في تعقل الأشياء والعيش وفق مبادئها، وصولاً إلى الفارابي وابن سينا وابن باجة. وقبل الفلاسفة، اهتم بها المتكلمون، لكن تحت عناوين ومقولات أخرى، مثل النجاة والفلاح والفوز. وطرقه المفكرون الأخلاقيون أمثال التوحيدي ومسكويه وإخوان الصفا، وارتقى به الصوفيون إلى أسمى المدارك والمراتب، من خلال طروحاتهم حول سعادة الإنسان، فأسسوا لمنزع من التعالي، أو لنقل نوعًا من «الإتيقا» المتفردة التي كانت وراء الخلود النموذجي لنصوصهم، وهو ما يدل على ثراء المخزون الحضاري للعرب والمسلمين. من هذا المنطلق، لنا اطمئنان أننا، إذا ما مكثنا في فضاء الفلسفة العربية الإسلامية، أدركنا من خلال الفارابي، أهمية إشكالية السعادة، خاصة أن المعلّم الثاني أراد لفلسفته أن تكون فلسفة في الإنسان، غير أنه لن يجعل من فلسفته هذا الإنسان الموجود بالفعل، بل سيسعى إلى تحديد ماهية الإنسان الذي يجب أن يوجد، وسيرسل مراحل الطريق الموصلة إلى هذا النموذج المثالي، وهو الإنسان في ذاته ولذاته، ولا يكون في وقت ما لغيره.

هذا الإنسان «الإلهي» سيمثل الموضوع الرئيس الذي يدور حوله مبحث السعادة، وسيقيم الفارابي صرح فلسفته على هذا الغرض بالذات. وحسبنا دليلاً عما نزعم هاهنا، أن مؤلفاته في المنطق، أو في السياسة، أو في تقسيم العلوم وتفصيل موضوعاتها [...] لا تشذّ عن كونها سعيًا نظريًا للتنبيه على سبيل السعادة ولتحصيلها عمليًا، وتمكينها في المدن بتمكين الآراء الفاضلة فيها. إضافة إلى أن الفكرة إذا ما وافقتها شرائط ما بها وجودها في الواقع وجدت بالفعل. وإذا رمنا تحقيق السعادة، ينبغي لنا أن نوجد لها شرائطها الواقعية. والطريق نحو السعادة، إذا قصدنا السعادة بإطلاق، فهي سعادة بتخصيص، لأن السعادة المطلقة تكمن في كمال الوجود المطلق، والسعادة الجزئية في كمال الموجود الجزئي. ولكن كمال الموجود هو مطلق سعادته، إذا ما أدركنا كماله النهائي. وهكذا، تتفرّع السعادة إلى سعادات لتصبّ كلها في سعادة واحدة، كما تنبثق الموجودات المتكثرة والمتراتبة في موجود واحد بالذات. وكل معرفة لا يقصد بها بلوغ السعادة، فهي معرفة باطلة. والأفضل في المعارف هو الفلسفة، لذلك يمثل الفيلسوف نموذجًا للإنسان السعيد.

على هذا الأساس من النظر، فإن موضوع السعادة الذي بحث فيه الفارابي ليس موضوعًا مستقلاً، وإنما هو مشروع نظرية سياسية متكاملة، يقوم ببنائها نسقيًا على المستوى النظري المحض والمستوى الفكري الاستنباطي.

إذا كان مطلوبنا الأساسي في هذه الدراسة، مقاربةَ مسألة السعادة عند الفارابي، فإن ذلك ما يدعونا إلى التساؤل: ما دلالة السعادة عند الفارابي؟ وما معيار التمييز بين السعادة المظنونة والسعادة الحقيقية في أبعادها النظرية العقلية، والعملية السياسية والأخلاقية ضمن المدوّنة الفارابية؟ وإذا كانت السعادة نهاية الكمال الإنساني وغاية الاجتماع المدني الفاضل، فما شروط إمكان تحصيلها في مستواها العقلي والعملي؟ وما حدود التصور الفارابي لنظرية السعادة؟

سنعتمد في تحليل هذه الإشكالية على نظام البرهنة التالي: حاولنا في مرحلة أولى، بحث دلالة السعادة على نحو ما وردت ضمن المتن الفلسفي الفارابي وتلمّس الفوارق النوعية، المتّصلة بمحددات السعادة المموهة والسعادة الحقيقية، بأجزائها النظرية العقلية، والعملية السياسية والأخلاقية. أما في مرحلة ثانية، فارتأينا تقصّي محددات السعادة ومقتضياتها في المجال النظري العقلي، وفي المجال العملي. مع ما يتيحه لنا ذلك من تدبّر لسعادة العقل النظري وسعادة العقل العملي في العلوم والسياسات والأخلاقيات. أما في مرحلة ثالثة، فحاولنا النظر في حدود التصوّر الفارابي لنظرية السعادة العقلية، من خلال الاستئناس بالقراءة النقدية التي أقدم عليها العلامة عبد الرحمن بن خلدون، في مقدمته، ولا سيما في الفصل الحادي والثلاثين، من الباب السادس، المعنون: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها».

ومع ذلك، يبقى من الضروري في نهاية هذا العمل، البحث في راهنية الفارابي، وإمكان الاستلهام من فلسفته في ظل الأزمات السياسية والأخلاقية المعاصرة. ولنا في ذلك وقفة تأمل في خاتمة هذه الدراسة.

السعادة، حقيقة ومصطلحًا عند الفارابي، أي دلالات؟

ارتأيت في بادئ الأمر الاستئناس بطريقة سلبية في حد معنى السعادة، أي بيان الحالة التي يظن أنها سعادة وما هي بسعادة، تساوقًا مع ما ذهب إليه الفارابي، كالآتي:

1. ما ليس بسعادة

يُعزى النظر في السعادة إلى العلم المدني، وهو الذي: «[...] يفحص أولًا عن السعادة، ويعرف أن السعادة ضربان: سعادة يظن بها أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وسعادة هي في الحقيقة سعادة [...] أما التي يظن بها أنها سعادة وليست كذلك، فهي مثل الثروة واللذات أو الكرامة، وأن يعظم الإنسان أو غير ذلك من التي تطلب وتُقتنى في هذه الحياة من التي يسميها الجمهور خيرات»[1]، فإذا كانت السعادة الحقيقية إنما «هي التي تُطلب لذاتها، ولا تُطلب في وقت من الأوقات لينال بها غيرها»[2]، تكون السعادة المظنونة هي كل ما يطلب لغير ذاته. فإذا ما كان الطالب هو الإنسان، والمطلوب هو السعادة، فأن تطلب السعادة لذاتها، يعني أن لا يطلبها شيء آخر غيرها ولا الإنسان، وبما أن الإنسان هو الطالب، فالسعادة حينئذ ستطلب لغير ذاتها، يبدو إذًا أن هناك تناقضًا بين أن يطلب، وأن يطلب لذاته، ولا يرفع هذا التناقض إلا إذا كان الطالب والمطلوب شيئًا واحدًا، فتصبح القضية: يطلب الإنسان ذاته، وذلك يعني أن تطلب الذات ذاتها، والذات في الإنسان هي العقل، وطريق العقل هي المعرفة والعلم، فكل طريق غير هذه الطريق لا تقود أبدًا إلى السعادة، وأيما غاية ننتهي إليها عند سلوكه هي غاية لا تفيد السعادة.

(1) أبو نصر الفارابي، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق وتعليق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 52.

(2) أبو نصر الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 106.

الذي يخطئ السعادة إذًا إنما يخطئ ثلاث سبل أو إحداها: الأولى، المعرفة بالسعادة عن يقين، والثانية السلوك إليها عن قصد وفضيلة، والثالثة إدراكها عن وصول. ويعني أن تصير السعادة «سجية»، أي مَلَكة، وهذه السبل الثلاث ذات درجات وليست متناهية واقعيًا، بل غائيًا، هذا مصداقًا لما ذهب إليه المعلّم الثاني بخصوص سكان أهل المدينة الجاهلة: «هي التي لم يعرف أهلها السعادة [...] وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي يظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار، والتمتّع باللذة». ومن اللذات ما يتبع المحسوس، ومنها ما يتبع المفهوم، «ونحن نتحرى أكثر في اللذات التي تتبع المحسوس، وتظن أنها غاية الحياة وكمال العيش [...] وقد تبين النظر والتأمل أنها هي الصادّة لنا عن أكثر الخيرات، وهي العائقة عن أعظم ما تنال به السعادة»(3).

2. في بحث مفهوم السعادة الحقة

يطالعنا الفارابي في مستوى مؤلفه **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بتعريف دقيق لمفهوم السعادة. هذا مصداقًا لقوله: «السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا أبدًا [...] والسعادة هي الخير المطلوب لذاته [...] وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»(4).

إن ما يمكن استجلاؤه من هذا التحديد، أن السعادة في اعتقاد المعلّم الثاني، تتعين كنموذج نظري، يُحتذى في تنظيم السلوك الإرادي والفعل المعرفي للإنسان. فالسعادة القصوى تطابق ماهية الإنسان كوجود نظري، فإذا فرضت هذه الماهية موجودة، لزم أن يكون هذا الوجود متضمنًا لكل شروط إمكان إدراك الغاية، بما هي إنجاز فعلي، وقد فرضت موجودة، إذًا اللزوم واجب.

لئن اتسم التناول الفلسفي الفارابي لمفهوم السعادة ببيان تعدد دلالاته ومعانيه، فإن محمد محجوب، أستاذ التأويلات والفلسفة في جامعة تونس، اختزلها في ثلاثة معان: «الكمال الأقصى الذي لأجله كُون الإنسان»، و«الغاية المحدودة للفعل الإنساني»، وأخيرًا، فهي «الغاية عمومًا»(5).

وبناء عليه، لكل فرد شروط إدراك كماله الأخير بحسب سلّم تفاضلي، يستقل الرئيس الأعلى درجة فيه لأن الكمال يعني: تطابق الموجود مع الغاية من وجوده أوسع رتبته المخصوصة له في الوجود، «وإن كل موجود أن كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه، فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى، أو ما الإنسان من ذلك بحسب رتبته في الإنسانية، هو السعادة القصوى التي تخص الجنس»(6).

(3) أبو نصر الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، ط 2 (بيروت: دار المناهل، 1987)، ص 67–68.

(4) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 105–106.

(5) محمد محجوب، «الفلسفة السياسية عند الفارابي، أوضاع العلم المدني»، **مجلة دراسات عربية**، العدد 6، السنة 21 (أيار/ مايو 1985)، ص 25–27.

(6) أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، 1983)، ص 81.

3. السعادة العقلية

العقل الذي هو الإنسانية على وجه التحقيق، يتعيّن في الأول على أنه نشاط الذات الذي تقتنص به الكليات، والعقل ليس شيئًا آخر غير ما يعقله، والمعقول هو ما به يوجد الشيء، أو وجود الشيء الذي يخصه، أي الذي به تكون حقيقته. والحق والوجود والعقل والحياة هي مفاهيم متساوقة وغير منفصلة. لكن كيف يحدث العقل عن المحسوس؟ أو ما آلية ثبوت المعقولات في العقل؟ لا طريق لذلك، إنما تحصل في النفس بطريق الحس. ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس من غير قصد أولاً فأولاً، فلم يتذكر الإنسان، وقد حصل جزء منها. فلذلك قد يتوهّم أكثر الناس أنها لما تزلْ في النفس، وأنها تعلم طريقًا غير الحس، فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة باعتبارها تجليًا للعقل لا تكونه وتشكله، فهو أفلاطوني عمومًا في ماهية الجوهر؛ أعني أن الحواس تثيره ولا تشكّله، وإذًا فالعقل ليس هو شيئًا غير التجارب.

وكلما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلاً[7]، فإذا علمنا أن ما يثبت في النفس في أثناء التجارب هو ما للأشياء من وجود خاص، قد نسمّيه ملكة أو مبدأ أو قانونًا [...] يجب أن نعرف أيضًا من الوجه نفسه، أن الخطاب مع الفارابي سيتنزل في مستوى واحد، هو مستوى الوجود الذي يجمع بين العاقل والمعقول والعقل. فواجب الذات الإنسانية أن تترقّى في مدارج الوجود، بتحصيل المعقولات إلى أن تدرك أقصى وجود تقدر أن توصلها إليه طبيعتها البشرية: «وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره، فإنه هيئة ما، في مادة معدة لأن تتقبل رسوم المعقولات»[8]. وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول، «وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير»[9]. فما مدارج الترقي في الكمالات العقلية؟

تكون البداية، مع «العقل بالقوة»: وهي هيئة في المادة لها استعداد لتتسم فيها ماهيات الموجودات من دون موادها، فإذا حصلت فيها المعقولات التي انتزعت عن المواد صارت «عقلاً بالفعل»، والمعقولات كذلك أصبحت بالفعل، بعد أن كانت بالقوة، فالعقل بالقوة، والمعقولات بالفعل هما الذات بالفعل أو الإنسان بما هو ناطق، فإذا عقل العقل مرة ثانية هذه المعقولات التي فيه، فإنما هو سيعقل على أنها عاقلة ومعقولة، كما أنه سيعقلها على أنها عقلت بالفعل على أن «وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل [...] فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل والعقل المستفاد»[10].

في هذه الدرجة يغدو الوعي واعيًا بذاته، ويُصبح للعقل موضوعًا وصورة. الصورة هي ما يعقله العقل من ذاته، والموضوع هو العقل المستفاد الذي هو بالنسبة إلى العقل بالفعل صورة أيضًا، والعقل بالفعل

(7) أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط 4 (بيروت: دار المشرق، 1985)، ص 99.

(8) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 101.

(9) المرجع نفسه، ص 105.

(10) أبو نصر الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1983)، ص 18-19.

مادة له، أي موضوعه، والعقل بالفعل صورة للعقل بالقوة الذي هو الذات في أول الأمر، وهو الوعي قبل إدراك الموضوع، والتي هي (بعد التدرج في عملية التعقل) شبه مادة، وموضوع إضافة إلى العقل المستفاد بالنسبة إلى الوعي، هو: «صورة»، «صورة»، «صورة» الذات الأولى بعد أن عقلت المعقولات، لأنها لو لم تعقل المعقولات لما حصلت هذه الصور الثلاث، وكل صورة تالية في المقام، هي أفضل من الصورة التي تأتي قبلها، والتي هي موضوعها، وبمنزلة المادة بالنسبة إليها.

غير أن المعضلة التي تعترضنا في هذا السياق تتمثل في تفسير كيفية حصول المعقولات في أول الأمر. ولحل هذه المشكلة، يجب الإجابة عن ثلاث مسائل فرعية: المسألة الأولى: مَن الذي وضع المعقولات في المواد الحسية؟ والمسألة الثانية: مَن الذي يجعل المعقولات تعقل ذاتها في العقل؟ والمسألة الثالثة: ما الغاية من هذه العملية؟ لا يتيسّر لنا الإجابة عن هذه المسائل إلا بفتح باب العالم الإلهي، وهو عالم العقول السماوية، وتشتمل على العقل الأول والعقول الثواني الصادرة (أو الفائضة عنه)، الذي يميز تسلسل هذا الفيض في العالم العلوي عن التراتب في العالم السفلي، أن الموجودات العلوية لها من الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر، أما باقي الموجودات الأخرى، فـ «إنما شأنها أن يكون لها نقص وجوداتها، فيبتدئ منه، وترقى شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره، ثم في سائر أعراضه»[11]. إن أعلى مرتبة للعالم السفلي هي مرتبة «العقل المستفاد»، وأدنى مرتبة للعالم العلوي هي مرتبة «العقل الفعال»، هذا العقل البريء عن كل مادة، هو الذي سيكون المتسبب في ترقي الإنسان وفي حصول المعقولات. لكن كيف نفسّر وجود هذه المعقولات في مواد منقسمة، في حين أن «العقل الفعال» جوهر غير منقسم؟ يجيب الفارابي بقوله: «وهذه الصور هي في «العقل الفعال» غير منقسمة، وهي في المادة منقسمة، وليس يستنكر أن يكون «العقل الفعال» وهو غير منقسم «يعطي المادة أشباه ما في جوهره، فلا تقبله إلا منقسمًا»[12].

غير أن المعضلة الأكثر إحراجًا تصاغ كالآتي: إذا كان الأفضل للمعقولات أن توجد مبرأة من المادة، فما الغرض من إيجادها في خصائصها الفيزيائية الصورية الناظمة لها؟ «[...] ولعل قائلاً إنما يقول، إنما فعل ذلك لتصير المواد، أكمل وجودًا، ويلزم من ذلك أن تكون تلك الصور، إنما كُوّنت لأجل المادة، وذلك خلاف لما يراه أرسطو، أو نقول إن هذه كلها هي في 'العقل الفعال' بالقوة [...] أي أن له قوة أن يجعلها في المادة صورًا، وهذه هي القوة على أن يفعل في غيره، فإنه الذي يجعلها صورًا في المواد، ثم يتحرى أن يقربها من المفارقة قليلاً إلى أن يحصل 'العقل المستفاد'»[13].

في مقام «العقل المستفاد»، تصير الذات الإنسانية مبرأة تمامًا من المادة، وهي قد أدركت كمالها الأقصى، وكذلك في حياتها الآخرة التي هي وجوده بالذات وبالفعل، والآخرة، لا تعني حياة ما بعد الموت، لأن تعريف الحياة في تقدير المعلّم الثاني ليس بمعنى النمو أو التغذي أو الانفعال، وإنما

(11) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 63.

(12) الفارابي، **رسالة في العقل**، ص 29.

(13) المرجع نفسه، ص 30.

تعني الحياة، الإدراك، وكلما كان الإدراكُ الإدراكَ الأسمى كانت الحياة أرفعَ درجة، وليس هناك أرفع بالنسبة إلى الإنسان من درجة حياة «العقل المستفاد»، وهذه هي السعادة القصوى، والحياة الآخرة، وهي أن يحصل الإنسان، آخر شيء يتجوهر به، وأن يحصل له كماله الأخير، وهو أن يفعل آخر ما يتجوهر به فعل آخر ما يتجوهر به، «وهذا معنى الحياة الآخرة [...] فحينئذ ليس يحتاج في قوامه إلى أن يكون البدن مادة له [...]»[14].

الفارابي والبحث في محددات السعادة ومقتضياتها: نحو تبيّن العلاقة المأمولة بين النظري والعملي

لعلنا، لا نجانب الصواب، عندما نقول، إن تحصيل السعادة عند الفارابي، يرتهن بالمحددات التالية:

1. الفلسفة وتحصيل السعادة، أي علاقة؟

يعتبر الفارابي الفلسفة بوصفها أعلى الصناعات البشرية: «وأحد أجناس الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وأهل المدن، حصلت لهم بها السعادة»[15]. وتساوقًا مع ذلك، يُعد تعلّم الفلسفة في تقدير المعلم الثاني، من أوكد الكمالات التي تضعهم على عتبة السعادة. إضافة إلى أنها «الصناعة التي مقصدها تحصيل الجميل فقط [...] وهي نظرية وعملية، والنظرية منها تشتمل على ثلاث[ة] أصناف من العلوم، أحدها علم التعاليم، والثاني العلم الطبيعي، والثالث علم ما بعد الطبيعيات [...] والعملية صنفان، أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة [...] وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم، وحفظها عليهم، تسمى الفلسفة السياسية»[16].

أفرد الفارابي كتاب **إحصاء العلوم** لإحصاء العلوم وترتيبها، بالنظر إلى أسبقيتها في زمن التعليم، فالأول علم اللسان وأجزائه، والثاني علم المنطق وأجزائه، والثالث علم التعاليم، وموضوعه العدد والهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم التعليمي، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه، والخامس في علم المدني وأجزائه، وفي علم الفقه وعلم الكلام[17]، فإذا ما اجتمع للإنسان كل هذه المعارف، فهو الفيلسوف على الحقيقة، وهو الإنسان السعيد، وهو كذلك الجدير بالرئاسة الحكمية؛ وقد تكون سياسية، وغالبًا ليست كذلك ونادرة ومستحيلة، كما أنه تام لتقبل الفضائل الأخرى من فكرية وأخلاقية وعملية.

---

(14) المرجع نفسه، ص 30-31.

(15) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 49.

(16) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ص 20-21.

(17) أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991)، ص 7.

2. إتيقا الفارابي أو في سبيل تربية أخلاقية

إن الأفعال من منظور المعلّم الثاني، تتصف بحالتين: إما حالة مُذمّة، وإما حالة محْمدة، فيجب أن نتبيّن كيف السبيل إلى أن تكون أفعالنا جودة التمييز؟[18]. إما أن يحصل للإنسان اعتقاد الحق، أو يقوى على تمييز ما يرد عليه. والأفعال الجميلة قد يمكن أن توجد للإنسان باتفاق. غير أن السعادة لا تُنال بجودة التمييز، ما لم تكن بقصد وبصناعة، ومن حيث يشعر الإنسان بما يميز كيف يُميز[19]. والذي يحملنا على الاعتقاد أن الأفعال الجميلة تكتسب، وفي الإنسان قدرة على اكتسابها، في أن حال الإنسان تجاه الأفعال حميدها ومذمومها متساوٍ، فـ «إمكان فعل القبيح من الإنسان على مثال إمكان فعل الجميل منه»[20]، ويستدل الفارابي على أنّ الأخلاق المكتسبة، بما يراه من فعل أصحاب السياسات؛ إذ إنهم يجعلون أهل المدن أخيارًا بما يعودونهم من أفعال الخير.

وكما أن الأمور التي تحصل بها الصحة متى كانت بحال توسط، فإن الطعام متى كان متوسطًا حصلت به الصحة، والتعب متى كان متوسطًا حصلت به القوة، كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصل الخُلق الجميل[21]، فالفضيلة هي ملكة اختيار الوسط العدل بين الطرفين، ويرى الفارابي أن الحيلة التي تمكّننا من اقتناء الأخلاق الجميلة تتمثل في: «أن ننظر في الخُلق الحاصل؛ فإن كان من جهة الزيادة، عوّدنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان»[22]. وإن كان بالعكس من ذلك عوّدنا أنفسنا على الفعل المقابل، ونبقى على ذلك زمانًا إلى أن نُدرك أن السهولة على القيام بالفعلين المتضادين متساوية أو كانا متقاربين، علمنا عند ذلك «أنّا قد وقفنا أنفسنا على الوسط»[23].

لا شك في أن الفضيلة الفكرية في تقدير الفارابي هي الحلقة الرابطة بين نوعين من الوجود: الوجود المنجز والوجود المأمول، وهي كذلك الكفيلة بتهيئة الأسباب التي عنها تتحقق المعقولات النظرية الممكنة التحقق، فالفضيلة الفكرية هي التي تشد عالم الممكن إلى عالم الوجوب في نطاق المعرفة الإنسانية، وهي كذلك المشرع للفعل الأخلاقي والمميزة له من الأفعال غير الأخلاقية، وعنها تصدر الأعمال المهنية، فإذا ما تحققت أربعة أنواع من الفضائل، مقرون بعضها إلى بعض، حصلت للأمم وأهل المدن السعادة: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والفضائل العملية. بهذه الفضائل مجتمعة تبلغ البشرية في المدينة كمالها.

لكن هذه الفضائل الأخلاقية إنما هي تابعة للإرادة، وبما أن العلوم النظرية، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلًا، لزم أن تحتاج هذه الفضائل إلى مَلَكة أخرى تستنبطها، وبها تميز المعقولات الإرادية،

(18) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ص 51.

(19) المرجع نفسه، ص 52.

(20) المرجع نفسه، ص 53.

(21) المرجع نفسه، ص 58.

(22) المرجع نفسه، ص 64.

(23) المرجع نفسه، ص 65.

أي التي سبيلها أن توجد هذه الملكة هي القوة (أو الفضيلة) الفكرية، «والأشياء التي سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية، إنما تستنبط على أنها نافعة في أن تُحصّل غاية ما وغرضًا، والمستنبط إنما ينصب الغاية، ويقدمها في نفسه أولاً، ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغاية وذلك الغرض»(24).

من الأهمية الإشارة إلى أن السعادة وفقًا للطرح الفلسفي للفارابي، تتحدد بوصفها الغاية القصوى لجميع أعمال الإنسان، التي لا تفهم، إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيّرة بالفضيلة. وفي هذا السياق، يقول الفارابي: «لا يمكن أن يضطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة أو رذيلة [...] ولكن، يمكن أن يضطر بالطبع معدًّا نحو أفعال فضيلة أو رذيلة، بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها [...] وكررت تلك الأفعال واعتيدت [...] كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة»(25).

ولأمر كهذا، شدد فيلسوفنا على قيمة التأديب الذي «هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم، بأن يعودوا الأفعال الكائنة عن الملكات العملية بأن تنهض عزائمهم نحو فعلها»(26). من نافلة القول، التذكير أن إتيقا الفارابي تتقوّم بنسيج قيمي، لا ينحصر فحسب في مستوى الفضائل على أهميتها، بل أيضًا من خلال قيم الحق والخير والجمال والحرية والعدل والتضامن والصداقة والمحبة، بما هي وسائط معيارية تُنظّم الشأن المدني المشترك. هذا ما يطالعنا به الفارابي، بقوله: «أجزاء المدينة ومراتب أجزائها، يأتلف بعضها مع بعض، وترتبط بالمحبة وتتماسك، وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل»(27)، ما دام: «العمل تابع للمحبة والمحبة في هذه المدينة (الفاضلة)، تكون أولاً لأجل الاشتراك في الفضيلة»(28).

بناء عليه، إذا علمنا، فضلاً عما أسلفنا بالقول، أن العدل، يُحمل على معنى التوزيع العادل والمتكافئ للخيرات والمنافع بين البشر، وفقًا لمبدأ الاستحقاق، أو التناسب، فإن ذلك يعني في نظر الفارابي، أن «العدل أولاً في قسمة الخيرات المشتركة لأهل المدينة على جميعهم. ثم بعد ذلك في حفظ ما قُسم عليهم. وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب، وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها، فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطًا من الخيرات مساويًا لاستئهاله، فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جَوْر. أما نقصه فجَوْر عليه، وأما زيادته فجَوْر على أهل المدينة»(29). وفي السياق نفسه، أثار الفارابي موضوع العدل، بوصفه من ضمن الخصال الأساسية الواجب توافرها في رئيس المدينة

(24) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 68.

(25) أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة أو فصول المدني**، تقديم وتعليق وتحقيق فوزي متري نجار (بيروت: دار المشرق، 1971)، ص 27–30.

(26) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 68.

(27) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 70–71.

(28) المرجع نفسه، ص 70.

(29) المرجع نفسه، ص 71.

الفاضلة، فهذا الرئيس ينبغي «أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله، ومبغضًا للظلم والجور وأهلهما»[30]. واعتبارًا للأهمية المتزايدة لهذه الخصلة، فإن المعلّم الثاني، لم يجعل منها أمرًا عرضيًا يمكن أن يتغير، بحسب الوقت، وإنما هي أمر ثابت يتصل بطبيعة الرئيس نفسها.

يرى الفارابي أن السلوك العملي للرئيس الفاضل، يقتضي أن يتفق مع اتصافه بتلك الخصلة، فمن خصائصه «أن يكون عدلاً غير صعب القيادة، ولا جموحًا، ولا لجوجًا إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور»[31].

نتبين مما تقدم، أن العدل في تقدير الفارابي، إنما هو ممارسة عملية يفصح عنها الرئيس في سلوكه اليومي. وهو الذي يحفظ المدينة ويحصنها من المخاطر والفتن والصراعات.

من الأهمية أيضًا، تأكيد أهمية البحث في قيمة العدل لدى الفلاسفة العرب، وهنا بمستطاعنا التعرض إلى مقاربة أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب بمسكويه: (320هـ-421هـ)، حيث نُلفي تلقيًا لما أقره الفارابي. وفي هذا الإطار، يرى مسكويه أن الظلم «انحراف عن العدل»[32]. ويُتابع القراءة الفارابية للمسألة ذاتها، بتأكيد فعل التلازم بين العدل والمساواة التناسبية خاصة. وهنا يعلن مسكويه أن «العدل، إذا كان، إنما هو إعطاء ما يجب مَنْ يجب كما يجب»[33]. كما «يكون في المعاملات، فالعدل من الاعتدال، وهو التقسيط بالسويّة، وهذه السويّة من المساواة بين الأشياء الكثيرة، والمساواة هي التي توجد الكثرة وتعطيها الوجود وتحفظ عليها النظام»[34].

نتبيّن من خلال هذا القول، مدى استيعاب مسكويه التصور الفارابي ووقوعه تحت جاذبية هذا المد الفلسفي الخاص بنظرية العدل، وتأثير ذلك في مستوى الاجتماع الإنساني بحفظ النظام وتحقيق المساواة، بما يقود في النهاية إلى بلوغ السعادة داخل المدينة. واعتبارًا لأهمية شيوع العدل، يتوسع مسكويه في هذا الموضوع دراسة وتحليلاً وتصنيفًا. وبناء عليه، لا غرابة في شيء أن يميز هذا الفيلسوف بين ثلاثة أصناف من العدل: العدل الطبيعي؛ والعدل الوضعي؛ والعدل الإلهي.

لكن أيضًا، عدل اختياري خاص بالإنسان، لكنه في هذه الأصناف الثلاثة، يرى:

• **العدل الطبيعي:** يرى مسكويه ضرورة أن «نبدأ بالطبيعي، لأن مبدأه من الحس وهو أقرب إلينا [...] ولأن هذا السلوك أوضح في التعليم وأسهل في الإفادة وأشبه بالترتيب الفلسفي - فنقدم مقدمتين مسلّمتين: إحداهما أن الواحد المحض الحق الذي لا غيرية فيه بوجه ولا سبب، أشرف الأشياء

(30) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 70.

(31) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 71.

(32) علي أبو حيان التوحيدي وأحمد بن يعقوب مسكويه، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951)، مسألة 29.

(33) أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تقديم سهيل عثمان (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981)، ص 191.

(34) التوحيدي ومسكويه، مسألة 29.

وأكرمها وأفضلها، ولذلك كمال الوجود فيه وتوفره عليه [...]. فإذا صحت هذه المقدمة، فمقابلها الذي هو لا واحد، أعني الكثرة التي هي سبب الاختلاف والتباين بالغيريات التي فيها أرذل الأشياء وأخسّها لنقصان الوجود وانتشاره فيها»(35).

• **العدل الوضعي:** يُميز فيه مسكويه بين العام والخاص، كالتالي:

- العام: يخص في نظر مسكويه «ما اصطلح الناس عليه كافة [...] وإنه المقوم لكل مهنة وعمل، والمعوض من كل جوهر على الإطلاق»(36).

- الخاص: مضمونه لدى مسكويه «ما اصطلح عليه قوم دون قوم في إقليم بعد إقليم، وما اتفق عليه أهل مدينة دون مدينة إلى أن ينتهي إلى العدد اليسير وإلى المنزل الواحد، وإلى أن يصطلح اثنان على أمر فيلزمانه ويعادلان فيه ولا يخرجان عنه [...] وذلك أن صاحب السنة وواضع الشريعة، يفرض بحسب الحال، ويقدر الطباع التي يسوسها والعادات التي يشاهدها، أمورًا لا يجوز أن تثبت أبدًا، بل تتغير بتغير الأحوال والعادات، وكل واحد منها في وقته عدل والخروج عنه جور وظلم»(37).

• **العدل الإلهي:** يقول مسكويه: «وأما العدل الإلهي فموجود فيما بعد الطبيعيات، وفي الأمور السرمدية الأبدية الوجود [...] ويتبين في الأريتماطيقي من هذا المعنى شيء كثير، وكذلك يتبين في الخواص التي تلحق المقادير المجردة من الأجسام أعني الهندسة [...] وهذا هو مأخوذ العدل الإلهي»(38).

يضاف إلى هذه الأصناف، العدل الاختياري «الموجود في الإنسان خاصة الممدوح به، فهو مسالمة قوى نفسه بعضها لبعض حتى لا تتغالب ولا تتباغى»(39).

تبعًا لذلك، لا نُغالي عندما نقول إن التناول الفارابي لمفهوم العدل كان له امتداداته الواضحة، لا على مسكويه فحسب، كما سبق أن بيّنا ذلك، بل هذا التلقي نُلفيه حاضرًا لدى كثير من الفلاسفة العرب؛ إذ بإمكاننا الإشارة هاهنا بإيجاز، وعلى سبيل المثال لا الحصر، إلى قراءة فيلسوف قرطبة ابن رشد (520هـ/ 1126م – 595هـ/ 1198م) الذي ارتقى بمفهوم العدل إلى مستوى المفهوم الفلسفي بامتياز، محاولاً من جهته الإحاطة بهذا المفهوم في أبعاده: السياسية والأخلاقية والنفسية والأنطولوجية والحقوقية، ليؤكد بدوره أهمية استتباب العدل لضمان النظام والكمال، وبالتالي تحقيق سعادة المدينة. هذا مصداقًا لقوله، فـ«معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، يستدعي معرفة ما هي النفس وما

(35) Ahmed ibn Miskawayah, *An Unpublished treatise of Miskawaih on Justice*, M.S. Khan (trans.), (Leiden: E.J. Brill, 1964), p. 1.

(36) Ibid., p. 7.

(37) Ibid., p. 8.

(38) Ibid., p. 9.

(39) Ibid., p. 8.

جوهرها»[40]؛ إذ «الدولة تبلغ كمالها المدني عندما تصبح عادلة، وبالمثل حينما يحقق الإنسان توازنه بين قواه النفسية المتصارعة، يستحق أن يوصف بفضيلة العدل»[41]. وفي الإطار ذاته، يشير أبو الوليد إلى جودة التسلط التي تكمن في «التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السُنّة، فإن الذين يشيرون بما توجبه السُنة هم متسلطون بجودة التسلّط، وهذا هو التسلّط الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة والسعادة الإنسانية»[42].

وتبعًا لذلك، فإن هذا الموقف الرشدي يستقي إرهاصاته الأولى لا من التمثل الفارابي فحسب، بل أيضًا يردّ إلى ابن باجة الذي انشغل بمقاربة مسألة السعادة في أعماله الفلسفية جريًا على ما عرفته الفلسفة العربية الإسلامية، ومن قبلها الفلسفة اليونانية من ربط القضايا العملية بالسعادة باعتبارها مفهومًا موجّهًا لها، وقد اطّلع أبو الوليد كما هو معلوم على كتابات ابن باجة وتأثر إلى هذا الحد أو ذاك بمضامينها؛ إذ «من المسلّم به أن ابن رشد قد سار على الطريق التي مهّدها مواطنه (ابن باجة)»[43]. ومن ثم، فإن ابن رشد يشدد على المعرفة بـ «الأمور الإراديات التي يتوصّل بها إلى السعادات، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوّق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات»[44].

وعلى هذا النحو من النظر، يتراءى لنا التلقّي المعرفي الرشدي لفلسفة الفارابي العملية واستيعاب مضامينها الأخلاقية والسياسية، الخاصة بنظرية العدل في اتصالها المباشر بمطلب السعادة داخل المدينة الفاضلة.

نستخلص مما أوردناه من طروحات فلسفية، أن تحقيق العدالة في المجال السياسي هو شرط لتحقيق السعادة في المجال الأخلاقي للفرد وللمدينة الفاضلة؛ إذ يستبعد وجود الإنسان السعيد في المدينة التي تغيب عنها العدالة.

تبدو الفلسفة الفارابية مرتبطة بالتفكير في الشروط العملية لاستعادة المعنى، من خلال الاهتداء إلى تأصيل أفق نظري وإيتيقي، يستعيد شروط إمكانه. وبناء عليه، فإن الإنسان هو الكائن الإيتيقي الأساسي الذي تتحدد من خلاله مسألة المعنى مقارنة بباقي الكائنات الأخرى. وسواء استهجنا الإنسان أم أقررنا بكبريائه، فإن فكرنا في البداية، كما في النهاية، يظل فكرًا إنسيًا[45]، على حد عبارة الفارابي، وذلك لأن

(40) محمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمد عابد الجابري، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 182.

(41) محمد المصباحي، «الفيلسوف والمدينة»، **مجلة مدارات فلسفية**، العدد 3 (شباط/ فبراير 2000)، ص 7.

(42) محمد بن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، 1959)، ص 69.

(43) Georges Zainati, *La Morale d'Avempace* (Paris : J.Vrin, 1979), p. 74.

(44) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 182.

(45) محمد قشيقش، **نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي** (بيروت: دار التنوير، 2011). حيث نلفي لديه تأكيدًا في أكثر من موضع ضمن مؤلفه هذا، أن فلسفة الفارابي في الإنسان ليست معروضة في الفلسفة السياسية فحسب، بل هي مجال نظر الفلسفة الأخلاقية وفي الفلسفة النظرية، أي في الإلهيات والسيكولوجيا والكوسمولوجيا والبيولوجيا.

الدافع الفلسفي هاهنا لإثارة أزمة المعنى، ليس دافعًا ريبيًا أساسه الزهد في الإنسان، وإنما هو دافع عقلاني ونقدي يهدف إلى تحرير المعقول من اللامعقول، بدلًا من عقلنة التكيّف مع العبث، مراهنة على إنشاء المعنى في واقع يكاد ينتهي إلى طمس المعنى، أو معنوية اللامعنى.

لا جدال في القول إذًا، إن التربية في المنظور الفارابي أداة لاكتمال إنسانية الإنسان، ومن ثم كانت التربية تحمل تصورًا إيجابيًا ومعياريًا.

بهذا المعنى، أكد المعلّم الثاني أهمية التعليم في مستوى الفكر التربوي، وما ارتبط به من تنوّع يهم بيداغوجيا التعلّم. فإذا ما كان تعليم الخاصة في تقدير الفارابي «بالطرق الإقناعية» و«طرق التخييل» وكان تأديبهم «بالرفق والإقناع»، فإن تعليم العامة الفضائل والصناعات العملية، يتم إما بالأقاويل الإقناعية بالنسبة إلى «من تنهض عزائمهم نحو الأفعال طوعًا من تلقاء أنفسهم»، وإما «من طريق الإكراه» في الحال العكسية على غرار «من سبيله أن يتأدّب كرهًا»[46].

يتضح أنها تربية تفاضلية وقائمة على أساس التمييز بين ملكات الإنسان بحسب رتبته في الوجود، للترابط العضوي بين الملكة ووظيفتها في تحقيق جودة التمييز أو رداءته (أعني تمييز الحق والصواب والباطل [...] إلخ)؛ إذ «إن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه»[47]. على أن «الذين يستعملون في تأديب الأمم وأهل المدن [...] طوعًا هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية»[48].

بناء عليه، خليق بالقول إن مفهوم التربية عند الفارابي محكوم حينئذ بفكرة الكمال وبمنحى التشبه بسيرة الفيلسوف من طريق مثالية السيرة العقلية، ونموذجيتها في توجيه الفضائل العلمية وتثبيتها. وهي على ذلك النحو تربية من وضع إرادة الإنسان الحكيم، وفي حدود نشدان أفضل نظام وأتمه وأكمله؛ إذ هي تربية توازي بين نظام الفكر وقواعده، ونظام المدينة وترتيباته الاجتماعية والسياسية، وتطابق بين النظامين تأصيلًا وتفريعًا[49].

وهي تربية مبنيّة على إدراك رتبة الإنسان في الإنسانية باختياره وإرادته، وعلى أساس أسبقية الفضيلة الفكرية على الفضيلة الخلقية، وعلى الطبيعة أو الفطرة، وعلى أفضليتها عليهما، على غرار أفضلية التعليم على التأديب، وأفضلية نهج اللطف في الإقناع على منزع الإكراه والأذى؛ إذ «الملوك ملوك بالإرادة أولًا وبالطبيعة ثانيًا [...] والخدم خدم بالطبيعة أولًا وبالإرادة ثانيًا، ويكمل ما أعدّوا له بالطبيعة»[50]، كما أن إتيان الفعل الجميل أو الفاضل صادر عن قصد واختيار في حدود جودة التمييز بين المَحمدة والمَذمّة.

---

(46) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 79–80.

(47) المرجع نفسه، ص 81.

(48) المرجع نفسه، ص 81.

(49) فرحات الدريسي، **مراجعات مفهومية في الثقافة العربية الإسلامية** (تونس: أديكوب للنشر، 1999)، ص 119.

(50) المرجع نفسه، ص 77.

ولما كان دور الاتفاق أو المصادفة، والانقياد أو التسليم، مُلغى من ذلك النظام، صار ما يصدر عن الخُلق، و«الخُلق هو الذي تكون به الأفعال وعوارض النفس إما جميلة وإما قبيحة [...] والذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة والحسنة»[51]، حاصل الاكتساب والاعتياد بالتعليم أو التأديب أو بهما معًا بحسب مرتبة الإنسان؛ إذ «إن الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة. ويمكن للإنسان متى لم يكن له خُلق حاصل أن يُحصّل لنفسه خُلقًا، ومتى صادف أيضًا نفسه في شيء ما على خُلق، إما جميل أو قبيح أن ينتقل بإرادته إلى حد ذلك الخلق [...] والذي به يكسب الإنسان الخُلق أو ينقل نفسه عن خُلق صادفها عليه هو الاعتياد، وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مرارًا كثيرة زمانًا طويلاً في أوقات متقاربة»[52]. إن التربية حينئذ أخلاق، سندها فكري وفلسفي ومتعيّن بما يستحسنه العقلاء، مثلما هي عملية كسبية ومتنامية أو متجددة بقبولها التغيير والتبدل.

وإذا كان الأمر على ما أسلفنا ذكره، فمن الطبيعي أن يتمايز الناس في نظام المجتمع الطبقي بعيار الفضائل العقلية أولاً، والفضائل الخلقية ثانيًا، والفضائل العلمية ثالثًا، تبعًا لجودة التمييز أو الرؤية و«قوة العزيمة على ما أوجبته الرؤية»، وهو ما يعني التمييز بين «الإنسان الحر» (وهو مَن جمع بين جودة الرؤية وقوة الإرادة على الفعل الجميل أو الفضائل في السر والعلن) و«الإنسان البهيمي» (وهو مَن فقد جودة التمييز وإرادة الاختيار و«العبد بالطبع» (وهو من له قوة العزيمة دون جودة الرؤية) غير أنه يمكن بالتأديب أن يكتسب العبد، في حال الانقياد إلى أهل الفضائل العقلية، ما به يخرج من حد الرق، وما به تفضل أفعاله، والأمر نفسه جائز وممكن بالنسبة إلى «الإنسان البهيمي» بالتدرج في تأديبه بإكراهه على قمع أذاه، وفي دائرة تربية التمييز بين «الحيوان الإنسي» «بالفطرة والطبيعة» و«الحيوان المدني» «بالفكر» و«العلم الإنسي»[53].

يتضح حينئذ أن الفكر التربوي عند الفارابي، يتصل بآداب الفضائل العقلية والخلقية الراسمة صورة الإنسان الحكيم بعقله وفضيلته، باطّراح حيوانيته وبهيميته في سبيل تحقيق إنسانيته. الأمر الذي يؤهله أن يكون جديرًا بنيل السعادة، بوصفها نهاية الكمال الإنساني.

3. أكسيولوجيا الفارابي من خلال التلازم بين الخلقي والسياسي، تحصيلًا لمطلب السعادة

لعل بالإمكان الآن، وفي هذا المستوى من التحليل، استشراف خصوصية الطرح الفارابي للتآلف العضوي بين الشأن المدني والسعادة، إضافة إلى أن الفلسفة الأخلاقية والسياسية متجاورتان موضوعًا ومنهجًا وغاية، وتخصان حقيقة الوجود المدني للإنسان المنفتح على أفق تساؤل الإنسان عن منزلته وعن معناه. ومن بين أهم تمظهرات فعل التناسب، إقرار الفارابي، أن المدينة الفاضلة هي الإطار الملائم للسعادة، نظرًا إلى قيامها على سياسة ورئاسة فاضلة. هذا مصداقًا لقوله: «السياسة الفاضلة هي

(51) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ص 54.

(52) المرجع نفسه، ص 55.

(53) ما وُضع من العبارات بين علامات التنصيص تعابير استعملها الفارابي في: المرجع نفسه، ص 55 وما بعدها.

التي ينال السائس بها نوعًا من الفضيلة، لا يمكن أن يناله إلا بها، وهي أكثر ما يمكن أن يناله الإنسان من الفضائل»[54].

في الموضع نفسه، نُلفي لدى المعلّم الثاني، تصنيفًا للمدن والرئاسات، وفقًا لقيمة السعادة، «فالمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة، ثم النوابت في المدينة الفاضلة»[55]. وهذا يعني، أن أصناف هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة، تنتفي فيها السعادة، وهي تظن أن ما هي فيه هو السعادة وهو ليس بسعادة. وهنا، يرتهن بلوغ السعادة بـ «زوال الشرور عن المدن وعن الأمم، ليست الإرادية منها، بل والطبيعية. وأن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية»[56].

عند هذا الحد، من الوجاهة، مسايرة الفارابي في اعتباره أن تكون المدينة جاهلة، فذلك يُعزى إلى جهل أهلها بالغاية التي على الإنسان بلوغها، وهي السعادة الحقيقية، فعوضوها بسعادة مزيّفة، قائمة على البحث عن خيرات عدة، كالثروة والشهرة والرياسة والصحة واللذة الحسية ... وغيرها. وحينئذ، فإن مثل هذه الخيرات التي هي جزئية، لا تُطلب لذاتها، بل لغايات أخرى، وهي أيضًا ليست خيرات حقيقية، لافتقارها في نظر الفارابي إلى قوام السعادة، من معرفة نابعة من القوة الناطقة ومن أفعال تستهدف السعادة الحقيقية، باعتبارها غاية الوجود الفاضل للإنسان، لا تعلو عليها غاية أخرى. وبناء عليه، فإن المدينة الجاهلة لم تُؤمن بقيمة المعرفة، فكانت بذلك معادية للفلسفة، وجاهلة بالسبل المؤدية للسعادة. يقول الفارابي: «[...] وأن وجه وجودها (السعادة) في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب، وتستعمل استعمالاً مشتركًا»[57]. ومن هنا، فإن الإنسان على نحو ما يرى المعلم الثاني، هو «من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها، إلا باجتماع جماعات كثيرة في مسكن واحد»[58]. وهو يدرك كماله النهائي بالإرادة. وهذا ما يُبيّنه العلم الإنساني الذي نجد فيه أنثروبولوجيا، أي قولاً في حقيقة الإنسان وفي كماله وسعادته. إذًا، الإنسان شأنه شأن كل موجود في العالم، له حقيقة مخصوصة هي طبيعته، وله غاية من وجوده، وهو تحصيل الكمال الذي هو ملائم لطبيعته، وينبغي له أن يبلغه. ويحتاج القول في السعادة إلى القول في الإرادة والاختيار والتمييز بينهما، واختصاص الإنسان بالاختيار الذي من شأنه أن يفعل به الأفعال التي ينال بها سعادته[59].

(54) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 92؛ راجع عن السياسة الفاضلة:

Muhsin Mahdi, *Al Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (London: The University of Chicago Press, 2001), pp. 128–131; Muhsin Mahdi, *La Cité vertueuse d'AlFarabi: La Fondation de la Philosophie Politique en Islam*, François Zabbal (tard.), (Paris: Albin Michel, 2000), pp.176–180.

(55) أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية: المعروف بمبادئ الموجودات**، تحقيق فوزي متري نجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 87.

(56) المرجع نفسه، ص 84.

(57) الفارابي، **كتاب الملة**، ص 64–66.

(58) الفارابي، **السياسة المدنية**، ص 69.

(59) مقداد عرفة منسية، **الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013)، ص 24.

لاعتبار كهذا، يرى الفارابي أن مؤلفه **فصول منتزعة** «يشتمل على أصول كثيرة من أقاويل القدماء فيما ينبغي أن تدبّر به المدن وتُعمّر به وتصلح به سيرة أهلها، ويُسددوا نحو السعادة»[60]. ومن المهم التذكير هاهنا، أن «الآراء التي ينبغي أن يشتركوا (أهل المدينة) فيها هي ثلاثة أشياء، في المبدأ وفي المنتهى وفيما بينهما. واتفاق الرأي في المبدأ هو اتفاق آرائهم في الله تعالى وفي الروحانيين وفي الأبرار الذين هم القدوة [...] والمنتهى هو السعادة، والتي بينهما هي الأفعال التي تنال بها السعادة»[61].

إنه لخليق بالملاحظة أن أخلاق السعادة الفارابية تستقي منطلقاتها الأولى من الثقافة الحكمية الشرقية، لكن أيضًا من الفلسفة اليونانية ممثلة في سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين كان لهم الفضل في تثبيت دعائمها وفي إرساء القول الممكن فيها، ولا سيما في نظرتهم إلى المدينة الفاضلة التي يتعاون أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى. وبناء عليه، فإن «أخلاق السعادة» في مدلولها الإغريقي ومع الفارابي أيضًا، تجعل غاية المدينة - الدولة تحقيق الخير المشترك للمجموعة. وهذه هي سعادتها التي، كما قلنا، لا تتحقق إلا بشيوع الفضيلة والخيرات المساعدة. ولأمر كهذا، فإنه: «حُرّم على الفاضل من الناس المُقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة؛ إن كان لها وجود في زمانه بالفعل. وأما إذا كانت معدومة، فالفاضل غريب في الدنيا ورديء العيش، الموت له خير من الحياة»[62].

تبعًا لذلك، نصل إلى القول، إن مفهوم السعادة في تقدير المعلّم الثاني، هو مفهوم مركب من أساس عقلي، إضافة إلى عالم الممارسة والفاعليات المختلفة: أخلاقية أو سياسية أو دينية قبلها، نظرًا إلى التناسب العضوي بين الجانبين: الأخلاقي والسياسي[63]. إضافة إلى أن غاية السياسة هي تحقيق الخير الأعظم وهو السعادة. وبناء عليه، ليس الأساس الاقتصادي (الحاجة إلى التعاون وتحقيق الحاجات) هو الوحيد للاجتماع، بل يوجد في المقام الأول أساس قيمي، خاصة أن السعادة مبدأ الوجود المدني، بما هو وجود غائي ضرورة.

قد يكون من فوائض القول تأكيد أن مسألة السعادة لدى الفارابي هي الموضوع المشترك بين العلم الإنساني[64] والعلم المدني. فإذا علمنا فضلاً عمّا أسلفنا بالقول إن العلم الإنساني: «يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان، وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان، ماذا؟ وكيف هو؟»[65].

(60) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 23.

(61) المرجع نفسه، ص 70-71.

(62) المرجع نفسه، ص 95.

(63) انظر مقالتنا: «الفارابي: نظرية المدينة والسعادة، أو مقال في الإنسان - سؤال الفلسفة الأقصى»، **مجلة كتابات معاصرة** (بيروت)، مج 26، العدد 101 (تشرين الأول/ أكتوبر - تشرين الثاني/ نوفمبر 2016)، ص 50-57.

(64) راجع مقالتنا: «مفهوم العلم الإنساني عند الفارابي: نحو مقاربة أنثروبولوجية في العصر الوسيط»، **مجلة دراسات فلسفية** (الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية)، العدد 6 (نيسان/ أبريل 2016)، ص 51-66، شوهد في 2018/6/10، في:
http://platform.almanhal.com/Reader/Article/89146

(65) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 63.

ومن هنا، فإنه علم سعادة الإنسان من حيث هو إنسان (النوع). فالسعادة القصوى هي الكمال الأخير الذي به يتجوهر الإنسان، هي موضوع نظري. ليكون العلم الإنساني وفقًا لذلك، هو القدرة على معرفة المبادئ النظرية. فإن العلم المدني «يُحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يؤمن في الأكثر أن تستحيل الرئاسة الفاضلة والمدن الفاضلة إلى السير والملكات غير الفاضلة، وكيف تكون استحالتها إلى غير فاضلة. ويُحصي ويُعرف الأفعال التي بها تضبط المدن والسياسات الفاضلة حتى لا تفسد ولا تستحيل إلى غير فاضلة، والأشياء التي بها يُمكن إذا استحالت ومرضت أن تُرد إلى صحتها»[66].

نستجلي من هذا التحديد للفارابي، أن مضمون العلم المدني، لا يُختزل فحسب في الأفعال والسير والملكات الإرادية، فهو لا ينظر فيها كلها، وإنما يقتصر على النظر في الكليات وإعطاء رسومها وتعريف الرسوم في تقديرها في الجزئيات: كيف؟ وبأي شيء؟ وبكم ينبغي لها أن تُقدّر؟[67]. يبدو الفارابي هنا، كأنه يذكر ثلاثة أمور ينظر فيها العلم المدني:

• الكلّيات.

• رسوم هذه الكلّيات.

• رسوم تقديرها في الجزئيات.

وعلى هذا النحو من النظر، نتبيّن الفرق الجوهري بين العلم المدني من حيث هو علم عملي (يتعلق بالوسائل والأدوات والوسائط)، والعلم الإنساني من جهة ما هو علم نظري مقاصدي (يتعلق بالأهداف النهائية والغايات القصوى)[68]. لكن، ذلك لا يعدم إطلاقًا التناسب، أو التشارط القائم بين العلمين، وذلك هو المنطق الداخلي الذي يشد المعمارية الفكرية الفارابية برمّتها.

مطلب السعادة والمواءمة الإجرائية بين الفلسفة والملّة

يُعرّف الفارابي «الملّة» بأنها: «آراء وأفعال مقدّرة مقيّدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له فيهم أو بهم محدودًا، والرئيس الأول إن كان فاضلاً [...] فإنه يلتمس [...] من ذلك [...] السعادة القصوى [...]»[69]. ويذهب الفارابي، نظريًا على الأقل، في كتابه **الملّة**، إلى أن الرئيس الفاضل والأول هو النبي الذي يُدبّر المدينة أو الأمة بما يأتي به الوحي من الله تعالى، ليخلص إلى القول بفكرة النبي الحكيم: «فإن الرئيس الأول الفاضل، إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، وإنما يُقدّر الأفعال والآراء التي في الملّة الفاضلة بالوحي»[70]، ويرقى في آراء

(66) الفارابي، **الملة**، ص 59-60.

(67) المرجع نفسه، ص 59-60.

(68) سالم العيادي، **مدخل إلى الفلسفة السياسية عند المعلم الثاني أبي نصر الفارابي**، كتاب الإصلاح، العدد 7 (سلسلة كتب إلكترونية)، 2015، ص 30، شوهد في 2018/6/10، في: http://alislahmag.com/livre_7.pdf

(69) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، ص 43.

(70) المرجع نفسه.

أهل المدينة الفاضلة بالفيلسوف إلى منزلة النبي إن لم يفقه من جهة الاكتساب والقدرة على التخييل، فتستحيل النبوّة ضربًا من الاكتساب، باستخدام القوى العقلية ملكات التخيل. وكذلك، تتحقق منزلة النبي الفيلسوف والفيلسوف النبي، وتكون النبوّة وسيلة من وسائل الاتصال بين عالمي الأرض والسماء.

تكون آراء الملّة، كما يلاحظ ذلك الفارابي، قسمين: النظري والإرادي. وفي كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، يحاول الفارابي عرض هذه الآراء مفصّلة، مقرّبًا إيّاها أكثر ما يكون من معاني الفلسفة، وهدفه من ذلك بناء ملّة يكون موضوعها مستمدًا من النظر الفلسفي، معتقدًا أن الآراء التي في الملّة، نجد لها مقابلاً في الفلسفة، غير أن اليقينيات الفلسفية تتعدّل وتتغيّر بما ينسجم مع قدرات المتقبل الذهنية والإرادية، ومن ثم توجد طرق مختلفة مقصودها واحد، فالطريقة المتبعة في الملّة مصدرها التخييل لا البرهان، ووسيلتها في التبليغ الإقناع.

1. النبي والمخيّلة

يقسم الفارابي القوة الناطقة قسمين: نظري وعملي. النظري هو الخاص بتحصيل المعقولات، والقوة العملية هي «التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلية»[71]. وبين القوتين نجد المخيّلة التي هي «مواصلة لضرب القوة الناطقة». فقد يفيض من المعقولات النظرية التي تستمد من «العقل الفعال» على القوة المتخيلة، وكذلك قد يفيض منه ما من شأنه أن تتلقّاه الناطقة العملية، وبما أن للمخيلة علاقةً بالمحسوس بأن تفعل فيها بالتركيب، فإن ما تتلقاه من «العقل الفعال»، وهو محض سيقع على صور المحسوسات المتخيلة، فلا تقبل المتخيلة المعقولات إلا بما يحاكيها من المحسوسات. وما يقع في المخيلة هو خالٍ من الفكرة؛ أي من دون توسط روية، «فيكون ما يعطيه 'العقل الفعال' للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة»[72].

إذا ما تميّزت قوة (ما) متخيّلة في إنسان (ما) بأنها قوية جدًا، حيث لا تشغلها المحسوسات الواردة عليها بالكامل، ولا خدمتها للقوة الناطقة، «بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أفعالها التي تخصها [...]»[73]. فإذا ما تلقّت فيضًا من «العقل الفعال» وحاكته بالمحسوسات المرئية، وعادت هذه المحسوسات فارتسمت في القوة الحاسة، فتحصل رسومها في الحاسة المشتركة، «انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عمّا في القوة الباصرة منها رسوم تلك في

(71) مجموعة من الأساتذة الجامعيين، **دراسات حول الفارابي** (صفاقس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995). ولذلك، نحن نحيل إليه فحسب حتى لا نُثقل المتن بالكثير من الشواهد المتيسّرة لكل مهتم.

(72) الفارابي، **الآراء**، ص 113.

(73) المرجع نفسه، ص 114.

الهواء المضيء المواصل للبصر، المنحاز بشعاع البصر»[74]. وبعد ذلك يعود هذا الذي ارتسم في الهواء فتراه العين، ويجتمع في الحس المشترك فالمخيلة، «فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيًا لهذا الإنسان»[75]. وبهذه الطريقة النظرية يكون الفارابي قد عرض محاولة لتفسير الوحي والمعجزات.

غير أنه يجب أن نعلم أن الآراء الواردة في **الملّة** ليست برهانية، لكن إلقاءها قد يكون كذلك، لا تلقّيها، ولا هي مطابقة لما هو حق إلا بشرط أن يكون واضع الملّة فيلسوفًا، وهكذا نجد أنفسنا أمام ملّتين، لأن الآراء المقدّرة التي في الملّة الفاضلة «إما حق وإما مثال الحق، والحق بالجملة ما يتيقّن به الإنسان؛ إما بنفسه بعلم أول وإما ببرهان»[76]. فالملّة المطابقة لما هو حق هي المتطابقة كذلك مع الفلسفة، أو بالتحديد مع «آراء أهل المدينة الفاضلة»، لأنه «يلزم في من كان واضع نواميس، أن يكون فيلسوفًا، وكذلك الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية، فإن ما اقتناه من ذلك يكون باطلاً، إذا لم تكن له قدرة على إيجادها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه»[77]. والملة التي تحتوي على آراء هي مثال لما هو حق؛ هي «الدين»، وهذا هو المشهور في دلالة الملّة، لذلك يقول الفارابي: «والملّة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين [...] فتكون الشريعة والملّة والدين أسماء مترادفة»[78]. والجميل عنده هو إقامته لهذا التمييز الذكي، فليس كل دين يرقى ليكون حقًا من حيث ما هو، لكن قد يتّصف بوصف الحقانية في تأدية الوظيفة لا هو، فالملّة قد تكون هي الأيديولوجيا بالتناول الإيجابي في زماننا. فإذا ما أخذت الملّة بالمعنى الثاني وجب تمييزها من الفلسفة.

2. بين الملة والفلسفة

يتعرّض الفارابي لتحديد موقع الملّة من الفكر الإنساني عمومًا، ليبيّن أنها مرحلة من مراحل تطور الفكر ذاته. نجد عرضًا لهذه النظرية في **كتاب الحروف**، إذ يُذكّر الفارابي أن بداية التعقل الإنساني إنما يكون بحدوث «اللغة»[79].

الفطرة وتكوين المَلَكات

تُحيل الفطرة إلى ما هو طبيعي، وما هو طبيعي يكون وجوده «لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان»[80]. أما لفظة الملَكة، فتفيد ما هو مكتسب أو منحاز من الذات على صورة «هيئات إذا تمكّنت بعسر زوالها»[81].

(74) المرجع نفسه، ص 115.

(75) المرجع نفسه.

(76) الفارابي، **الملة**، ص 46.

(77) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 92.

(78) الفارابي، **الملة**، ص 46.

(79) الفارابي، **كتاب الحروف**، حققه محسن مهدي، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1990)، ص 131-161.

(80) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص 7.

(81) الفارابي، **الدعاوي القلبية** (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1926)، ص 2-3؛ انظر أيضًا: نهاد ككليك «كتاب قاطيغورياس للفارابي»، **مجلة المورد العراقية**، مج 4، ج 3 (1975)، ص 153.

من الأهمية، التأكيد هاهنا، أن الفطرة وفقًا لاستخدامات المعلّم الثاني ثلاثة أقسام: إما أن تكون مرتبطة بالفضيلة النظرية؛ وإما أن تكون مرتبطة بالفضيلة الأخلاقية والفكرية؛ وإما مرتبطة بالغايات. ونقصد بالفطري في المستوى الأول، تلك المبادئ النظرية التي توجد لكل ذي حس سليم، من غير أن يكون لنا قصد إلى إيجادها، وهي أوائل البرهان. وتُقال الفطرة في المستوى الثاني على الغاية التي تحدد إمكان بلوغ المراد، أو من الشيء أقصى كماله، وهي بمنزلة المخطط المسبق الذي يُحدد درجات تطور الموجود. والمستوى الثالث لمعاني الفطرة هو الذي يعكس، في الحقيقة، رأي الفارابي في الأخلاق والسياسة والحرية: فالإنسان من حيث طبيعته معدٌّ للكمال الأقصى، الخاص بجنسه، يكون هذا الاستعداد في البداية هيئة ما في مادة معدّة لأن تقبل رسوم المعقولات. هذا تساوقًا مع ما ذهب إليه الفارابي بقوله: «فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل ورؤية، وفكر، وتشوّق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله أولاً، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهيته»[82]. فنزوع الإنسان إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، وتفيد تحوّل الإنسان نحو الشيء المُدرك، إما أن يكون هذا التوجه عن إحساس وتخيّل، وهذا ما يشترك فيه الإنسان والحيوان على حد سواء؛ وإما «عن رؤية وعن نطق في الجملة»[83]. فيسمى باسمه الخاص «الاختيار»، و«هذا يوجد في الإنسان خاصة»[84]، وفقًا للعبارة الفارابية المدوية.

بناء عليه، فإن السلوك نحو السعادة، في تقدير المعلّم الثاني، لا يكون إلا «بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها بدنية»[85]. ولكن، لا ينبغي السير نحو السعادة، بأي أفعال اتفقت، «بل بأفعال ما محدودة مقدّرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة»[86].

حال الإنسان تجاه الخير والشر هي حال متساوية، والانجذاب نحوهما ممكن من الجهتين. بقي أن التأرجح في النهاية هو رهين التقدير. وهذه التقديرات مرتبطة بدرجة التشوّق والنزوع الإنساني، فإذا كان نزوعًا نحو لذة نظرية، فإن ما يرتسم في الذهن هو غاية نظرية، وتحديد طرائق بلوغها يكون بقوة فكرية. أما إذا كان نزوع الإنسان نحو لذة حسّية، فإن الغاية التي ستُرتَسم في الذهن لن تكون غاية قصوى ولا هي فاضلة. لذلك ستكون الطرق المنبسطة لبلوغها هي طرق خسيسة ومتناهية، أي لا تقرن بالغاية الأسمى، وهي الكمال الإنساني.

فـ«[...] إمكان فعل القبيح من الإنسان (هو إذًا) على مثال إمكان فعل الجميل منه [...] ثم يحدث بعد ذلك للإنسان حال أخرى، بها تكون هذه الثلاثة على أحد أمرين فقط»[87]. يُمكننا تسمية هذه «الحال» التي يذكرها الفارابي، بالطبيعة ملكة، وهي «مكتسبة». وسمّاها الفارابي «ملكة»، وهي شبيهة بالطبيعة

(82) الفارابي، **الآراء**، ص 105-106.

(83) المرجع نفسه.

(84) المرجع نفسه.

(85) المرجع نفسه.

(86) المرجع نفسه.

(87) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ص 52-53.

لا لكونها مستقلّة في حدوثها عن الإرادة، لكن صار لها فعل متشابه للفطرة بعد أن اكتُسبت عن إرادة، يقول الفارابي: «أما القوة التي يُفطر عليها الإنسان في أول وجوده، فليس إلى الإنسان اكتسابها، وأما الحال الأخرى، فإنها إنما تحدث باكتساب الإنسان لها»[88]. يُحدّثنا الفارابي عن كيفية رسوخ «هذه الملَكات» في أنفس أفراد المدينة، فيقول: «أما الفضائل العملية والصناعات العملية؛ فبأن يعودوا فعلها، وذلك بطريقتين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية، حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعًا [...] والطريق الآخر هو طريق الإكراه [...]»[89].

يُقر الفارابي، إذًا، بأن الإنسانية مكتسبة والأخلاق كلها مكتسبة، والعقل ذاته مكتسب، بل إن مبادئ العلوم التي سبق أن قلنا عنها إنها فطرية هي مكتسبة أيضًا، «[...] والكلّيات هي التجارب على الحقيقة، غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد [...] فأما التي تحصل للإنسان لا عن قصد [...] يسمّونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان»[90]. ويقول الفارابي أيضًا في كتاب **الجمع بين رأيي الحكيمين**: «العقل ليس هو شيئًا غير التجارب، ومهما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً»[91]. وكل هذه المسائل التي سبق التطرق إليها، ستجد تفسيرًا لها عند الكشف عن المنهج التي توخّاه الفارابي واتّبعه في مبحثه.

مبحث السعادة والتأسيس الأنطولوجي للعلم المدني، هل من تناسب؟

يرتكز الفارابي في مسلك بحثه على منهج رياضي أنطولوجي، إذ ينطلق من مصادرة: أن الوجود إنما هو واحد بالذات متكثر بالعَرَض، والوحدة والكثرة ليستا متضادتين أو متقابلتين، وإنما متناسبتان، لأن الوحدة تلاحظ في ذاتها وفي الكثرة أيضًا. فلو كانتا متضادتين لَما اجتمع ضدان في شيء واحد. بل تمثل الوحدة في موضوع ما، جوهره وماهيته، وكذلك حظّه من الوجود. والواحد يقال على ما لا ينقسم من الجهة التي قيل عنها واحدة. فهو الثابت في الموضوع الذي سيقال عليه، من جهة أننا سنُعرّفه به[92].

منذ البداية نفترض إذًا، أن «المعرفة» و«الوجود» في تطابق، فلا نعرف من الوجود إلا الواحد، ولا نعرف من الواحد إلا وجوده، ووجود الواحد هو مبدأ معرفتنا به. فيكون أساس الفلسفة والمثالية واللاهوت ونظرية المعرفة، متأصلاً ومبنيًا على مبدأ مطابقة الرياضيات بالوجود. كيف ذلك؟

إذا كان لا علم بما هو كلّي، كما قال أرسطو، فلا بد من رسم مخطط تتراتب فيه هذه الكلّيات تناسبًا وانتظامًا. ولعلمنا أن الكلي في الموضوع هو ما به تكون وحدته. فينبغي لنا إذًا رسم منهج رياضي، ييسّر علينا المعرفة: في أعلى هذا الرسم، أو في أقصاه، نضع وحدة الوحدات، وهي الوحدة الصورية

(88) المرجع نفسه، ص 53.

(89) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 79.

(90) الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص 98-99.

(91) المرجع نفسه، ص 99.

(92) الفارابي، **السياسة المدنية**، ص 57.

الخالصة التي تنطبق مع موضوعها انطباقًا تامًا، ولا يتصوّر تمايز فيها، من جهة أو ناحية لأنها في تجانس تام ولا تُدرَك إلا بالعقل الخالص.

وفي أسفل السلّم، نضع الوحدة التي لا موضوع لها البتّة، وهي قابلة لأن تكون أي شيء (الأولى: 1=1 و1= الكل)، (الثانية: 1=* و*= فرد أو مجموعة أفراد). وبما أن الوحدة الثانية لا تُعرف إلا بمقابلتها بالوحدة الأولى وإضافتها إليها، فهي ستُشدّ إليها انشدادًا اعتباريًا. فبما أن الوحدة الأولى تنطبق مع موضوعها بلا تمايز، فهي موجودة، ووجودها هو موضوعها، هنا يظهر سبق الفلسفة الإسلامية على الكثير من التأسيسات في هذا المضمار، كما هو حاضر بقوة عند سبينوزا. والثانية، هي غير موجودة لخلوّها من الموضوع، لكنها غير معدومة، لأن افتراض الحد الأقصى يقتضي افتراض الحد الأدنى، ولأن قابليتها كي تتقبل أي موضوع يجعلها موجودة بالإضافة، فهي إذًا، ممكنة الوجود. فالممكن، هو الحد الأقصى للوجود من حيث التدني. لكن لا يعني هذا القول أن الممكن هو جزء من الوجود، إلا إذا وجد بالفعل. فيكون وجوده هو موضوعه، موجودًا بالإضافة على نحوين: هو واجب بالواجب، وممكن بالممكن، فالواجب فيه هو وجوده، ووجوده ليس من ذاته، والممكن فيه هو ذاته خلوًّا من الوجود. وتتمثل النتيجة التي نستخلصها في كون: الوجود في كل ممكن هو منحة وهبة ترتبط بمبدأ خارجي. والنتيجة الثانية المترتبة عن هذه هي أنه لا وجود إلا للوجود، وما وُجد عن الوجود فهو وجود. يقول الفارابي في كتاب **السياسة المدنية** معرّفًا الممكن: «هو الذي ليس في نفس طبيعته أن يكون له وجود شيئًا، وأن يوجد مقابله [...] وهو على نحوين: أحدهما ما هو ممكن أن يوجد شيئًا، وأن لا يوجد ذلك شيء، وهذا هو المادة. والثاني ما هو ممكن أن يوجد هو في ذاته وأن لا يوجد، وهذا هو المركب»[93]. ثم في أعلى السلّم نجد واجب الوجود (الله) الذي هو فعل محض، وهو موجود بالفرض، لأنه لا يوجد شيء إلا متى وضع موجودًا، وبالواجب لأنه لا يمكن أن لا يوجد، وإلا استحالت المعرفة سلبيًا وإيجابًا، لأنه لا معرفة إلا بالوجوب، «[...] فهو الموجود الذي إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، ومتى فرض غير موجود لزم منه محال [...]»[94].

هذا المنهج هو رياضي تحليلي، يضع نتائج ثم يستخرج منها مقدّماتها، وبعد ذلك ينطلق من هذه المقدّمات فيصل إلى النتائج نفسها. فيقول عن الطريق الأولى من السير إنها انتقال من «مبادئ الوجود»، وعن الثانية إنها انتقال من «مبادئ التعليم». فإذا ما قدّمنا مثلًا أن الوجود واحد، والعلم هو علم بالوجود، إذًا العلم هو علم بالواحد، والعلم بالواحد هو علم واحد. ثانيًا: العلم الواحد، والوجود هو علم بالواحد، إذًا، العلم بالواحد هو وجود، فتكون النتيجة، أن الوجود علم والعلم وجود. ومن هذه النتيجة نفهم أن كل ما هو عقلي نظري موجود، وكل ما هو موجود عقلي نظري.

إذا ما وجّهنا نظرنا، في درجة أخرى، نحو المحسوس، مستعينين بما تقدم، فسنلاحظ أنه يوجد فيه أربعة أنواع من الوحدات المتناسبة:

(93) المرجع نفسه، ص 57-58.

(94) المرجع نفسه، ص 58.

1- وحدة جامعة، 2- وحدة مجموعة، 3- وحدة بين جامعة وجامعة، 4- وحدة بين مجموعة ومجموعة.

الأولى يلزم أن تكون جامعة لوحدات، والثانية جامعة لمجموعات، والثالثة ما به توجد الجامعة، والرابعة ما به توجد المجموعة. لذلك فإن كل وحدة من هذه الوحدات تدخل في كل وحدة من هذه الوحدات من حيث هي جامعة أو مجموعة - لكن هل نظرية السعادة - باعتبارها بناءً عقليًا يربط بين النظر والوجود، ويمكن أن تتفق مع ما يتطلّبه الواقع الفعلي؟ وبصوغ آخر «أترى هذه النظرية قد أعطت أيضًا الأشياء التي بها يمكن أن تحصل هذه بالفعل في الأمم والمدن؟»[95]. يجيب الفارابي، بلا تردد، أنها إذا كانت قد أعطتها معقولة، فإنها قد أعطتها أيضًا موجودة، ويضرب مثالاً لذلك، «إن كان إذا أعطيت البنائية معقولة وعقل بماذا تلتئم البنائية، وبماذا يلتئم البناء، فقد أوجدت البنائية في الإنسان. أو يكون إذا أعطي البناء معقولاً، فقد أعطى البناء موجودًا»[96]. فإذا ما أريد لهذه الأشياء المعقولة أن توجد خارج النفس، فيجب، في الأول، أن تكون أشياء شأنها أن توجد خارج النفس، ثانيًا: يلزم «ضرورة عندما يقصد إيجاد هذه الأشياء النظر إلى شيء آخر غير العلم النظري»[97]؛ لأن ما يوجد خارج النفس، إما أن توجده الطبيعة، وإما أن يوجده الإنسان، وفي كلتا الحالتين احتاج أن تقرن به أعراضه وأحواله، غير أن ما توجده الطبيعة، تقترن به الأعراض بالطبيعة، وما يوجده الإنسان بالإرادة، «فإن الأعراض والأحوال التي تقترن بها مع وجودها هي أقصى بالإرادة»[98]. لكنها إذا ما وُجدت، لا يلزم أن توجد كما هي مصوّرة في الذهن أو على حسب الوجود الذي تختاره لها الإرادة، لأن مزاحمة إرادات أخرى (من ناس آخرين ومن الطبيعة) لها، يدفع بها إلى أن توجد معدلة، لكن على الرغم من ذلك تبقى لها ماهية معقولة واحدة.

وطبقًا لهذه الشروط، يصبح العلم المدني ممكنًا، ويعتمد فيه داخل المنطق الأنطولوجي، «السياق الوظيفي». ذلك أن صفة النظام في المدينة تكتسي طبيعة وجودية وظيفية؛ فـ «ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أخسّها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه [...]»[99]. ثم إنها وظيفية؛ لأن موجودات المدينة ستتوحد على أساس الإرادة والفعل الوظيفي؛ إذ إن «الواحد (يقال كذلك) على كل شيئين يفعلان فعلاً واحدًا بالنوع، إذا كان يبلغ بكل واحد منهما على حياله إلى غرض واحد بعينه»[100].

إذًا، نحن بصدد وجه آخر من التعقل، وهو ذلك المبني على «الوحدة التناسبية»، حيث تغيب الماهية الفردية، لتحلّ محلّها العلاقة بين الأفراد، أو بين المجموعات. فنظرية المجموعات تتراتب بالنظر إلى

(95) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 64.

(96) المرجع نفسه، ص 65.

(97) المرجع نفسه.

(98) المرجع نفسه، ص 66.

(99) الفارابي، **الآراء**، ص 66.

(100) المرجع نفسه.

مقياس: الأقل كثرة هو الأعلى مرتبة والأكمل وجودًا والأثبت معرفة والأقدر في الفعل[101]. فلو ميّزنا بين فعل الإرادة والمراتب، فإننا سنميز بالفعل نفسه بين الاختيار ومجال الاختيار، وإذا ميّزنا بين فعل الإرادة وآثار فعلها، فإنا بالتالي سنميز بين خلق الإرادة ومرتبة الأثر المخلوق. فالإنسان المدني مهما كانت مرتبته، يكون له دائمًا تشوّق ونزوع إلى مرتبة أفضل، فإذا ما رفعت عنه المعوّقات التي هي من خارج ذاته التي بها تجوهره وهي النطق، أمكنه الترقي بلا توقّف، حتى يُدرِك السعادة القصوى. والفطرة إنما تعني تطابق الموجود الفعلي مع المعقول الصوري، لا تطابق الإرادة والاختيار مع الواقع الفعلي.

إذا ما وضع كل موجود في مرتبته التي تخصّه، نكون بالتالي قد هيّأنا شروط «التناظر» بين عالم الربوبية وعالم النفس والمدينة والطبيعة، «فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات، كنسبة ملِك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها»[102]. «وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه، ودونه أيضًا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها [...] كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه [...] ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين»[103]، لأن الوجود الواحد لا يحدث الاختلاف فيه إلا ويصير عودة إلى الوحدة من وجوه كثيرة، وحينئذ سيكشف الباحث أن للعالم الفوقي نظيرًا في العالم السفلي [...] ثم يأخذ نظائر هذه في القوى النفسانية الإنسانية [...] وفي أعضاء بدن الإنسان [...] وأيضًا في المدينة الفاضلة، ويجعل الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو المدبّر الأول للموجودات وللعالم، وأصناف ما فيه[104]. فمبدأ الاختيار لا يعني شذوذًا عن النظام، والإرادة الحرة لا تعني استقلالية عن مراتب الوجود، بل الكل يعود إلى إرادة حرة واحدة لها اختيار واحد وفعل واحد لوجود واحد، حيث إن «الله تعالى هو المدبّر أيضًا للمدينة الفاضلة، كما هو المدبّر للعالم، وأن تدبيره للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر، غير أن بين التدبيرين تناسبًا، وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسبًا [...]»[105].

مفاد هذا الإقرار أن من بين ضمنيات الفلسفة الفارابية ما به يمكن تصوّر مشروع لتأسيس أنطولوجي لأسلوب وجود مدني يكون اختلافيًا تباينيًا تعدديًا في جوهره، خلافًا لمعهود تأويل الفارابية، في هذا الصدد تحديدًا، من جهة كونها فلسفة الواحد والتوحيد والوحدانية، انجذارًا راسخًا في تربة الأفلاطونية المحدثة، كما آل بها الأمر ضمن الفضاء الإبيستمي العربي الإسلامي. واللافت في هذا الشأن، أن العلم المدني، لا يكون ممكنًا إذًا إلّا بالإقرار بمركزية مفهوم التناسب القائم، عند الفارابي، بين التدبير الإلهي للمدينة والأمم والتدبير الإلهي للعالم، وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة. وبناء على هذه المركزية، يتحوّل العلم المدني إلى علم رئيس[106].

(101) الفارابي، **كتاب الملة**، ص 62-63.

(102) الفارابي، **الآراء**، ص 122.

(103) المرجع نفسه، ص 120-121.

(104) الفارابي، **كتاب الملة**، ص 63.

(105) المرجع نفسه، ص 64.

(106) مصطفى كمال فرحات، «التأسيس الأنطولوجي للتواجد المدني الاختلافي لدى الفارابي»، **مجلة آداب القيروان** (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان)، العدد 2 (تشرين الأول/ أكتوبر 1997)، ص 41-70.

هي إذًا نظرة كونية واحدة وموحّدة، تبتدئ بالوحدة وتنتهي إليها، وتبحث عنها فتجدها في كل شيء، وتجد كل شيء فيها. تكمن سعادة الإنسان القصوى في أن يكون واحدًا، ويكون عالمه واحدًا، ومدينته واحدة، وربه واحدًا، وقصارى جهده في هذه الحياة أن يرتقي في مدارج الوحدة حتى ينتهي إلى (ويفنى في) الوحدة القصوى، ويتّحد بالوجود الأقصى، أو يعود إليه كمعقول بعد أن فارقه كمادة: «فالكمال في الوحدة، والنقصان في الكثرة»[107]. هذا هو مفتاح منهج البحث عند الفارابي، وهو يستمد مشروعيته من عقيدة إسلامية صميمة، وتتجلى مقدرة الفارابي عند هذه النقطة.

في الاعتراض على نظرية السعادة العقلية: أو ابن خلدون متظننًا على الفارابي، أيّ مسوّغات؟

يُعزى تظنن ابن خلدون على نظرية السعادة العقلية على نحو ما قال بها الفارابي إلى أساسها الفلسفي النظري أولًا، الذي لم يقبل به العلامة. هذا ما عبّر عنه الفصل الحادي والثلاثون من الباب السادس من **المقدمة**، الموسوم بـ «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»[108]. بهذا المعنى، كان دحض ابن خلدون للفلسفة بمعنيين، ما بعد الطبيعة: المعنى الأول هو العلم النظري المتجاوز التجربة. والمعنى الثاني هو العلم العملي المعارض الممارسات العملية للدين. من المهم التنبيه في هذا السياق، إلى أن فصل إبطال الفلسفة، لا يخص العلوم العقلية أو المعرفة العقلية، بل يتعلق رأسًا بالميتافيزيقا القائمة على العقل المحض، بمعنى أنها معرفة مجرّدة، تتجاوز حدود التجربة، تُعنى بالبحث في المبادئ والعلل الأولى للوجود. فهي لا تنشغل بالأشياء الحسّية، وإنما بالمسائل المجردة مثل الله والنفس [...] إلخ.

بناء عليه، فإن هذا التجاوز اللامشروع في تقدير ابن خلدون: «ليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوءة. وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمعٌ في مُحال»[109].

تناول ابن خلدون بعد ذلك موضوع السعادة عند الفلاسفة، انطلاقًا من بحث أرسطو في النفس: لقد ربط المعلّم الأول السعادة بإحاطة النفس بمعرفة الأشياء الحسّية والماورائية على نحو نظري، واستغرب ابن خلدون من اعتبار بعض الفلاسفة بعد أرسطو أن الأجرام السماوية مالكة لأنفس وعقول

---

(107) الفارابي، **كتاب الملة**، ص 62–63.

(108) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، الباب السادس، الفصل الحادي والثلاثون، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2000)، ص 415.

(109) أبو يعرب المرزوقي، **المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي** (تونس: الدار العربية للكتاب، 2006)، هامش رقم 25، ص 16؛ ابن خلدون، **المقدمة**، الباب السادس، الفصل العاشر: في علم الكلام، ص 341. يقول أبو يعرب المرزوقي هنا: «ما ينفيه ابن خلدون هو إذن تجاوز العلوم العقلية للمعرفة الحسية العقلية المتعلقة بالأمور ذات الوجود المحسوس المعقول، أي المخالطة للمادة وما عدا ذلك مزاعم يتصدّى لها فصل إبطال الفلسفة في معناها المقصور على هذه المزاعم والمستثنى منه العلوم العقلية المعتمدة على الحس والعقل معًا وتعود هذه المزاعم إلى أمرين مستندين إلى نفس الوهم: وهم حصر الوجود في الإدراك. فأما الأمر الأول، فيتمثل في الزعم بأن العقل يستطيع أن يعلم غير المحسوس المعقول، أي غير ما هو طبيعي. وأما الأمر الثاني، فيتعلق بالزعم أن العقائد الإيمانية تُصحح بالعقل وخاصة العقائد المتعلقة بالروح ومصيره وباليوم الآخر وطبيعة الإله وطبيعة السعادة الإنسانية في اليوم الآخر»، راجع: أبو يعرب المرزوقي، «الفلسفة والتصوف عند ابن خلدون»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد 8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1989)، ص 43–56.

مثل الإنسان، ويهدف من خلال ذلك إلى نقد نظرية الفيض لدى الفارابي الذي جعل عدد العقول السائدة في عالم ما فوق القمر عشرة. وهو طرح متهافت في نظر ابن خلدون، نظرًا إلى استحالة حصر الفضاء السماوي (عالم ما فوق القمر في الأفلاك العشرة المتناظرة مع العقول العشرة). لأن في ذلك تضييقًا لخلق الله، حيث إن «الوجود أوسع نطاقًا من ذلك، ويخلق ما لا تعلمون»[110]. وبناء عليه، دحض ابن خلدون هنا، النزعة الطبيعانية المُستقاة من الأرسطية العاجزة عن معرفة حقيقة الوجود اللامتناهي واللدني المؤدي إلى العرش الإلهي كما «بسطته لنا الشريعة الحقّة المحمدية»[111].

على هذا النحو من النظر، لم يقبل ابن خلدون بالتصوّر الفارابي القائل إن النبي والفيلسوف هما اللذان تحصل لهما السعادة بتلقي العلوم والحقائق من «العقل الفعال». فيتساءل العلامة، كيف يمكن الإنسان أن يسعد بالحصول على معرفة نظرية؟ وكيف يمكن الإنسان أن يعرف عالم ما فوق القمر؟ وكيف يمكن النبي أو الفيلسوف التمييز بين الحق والباطل وبين الخير والشر بمحض العقل، أي في غياب تنزيل وشرع؟[112]. من هذا المنطلق، فإن التشنيع الخلدوني موجّه إلى المماثلة «الفاسدة» التي أقامها المعلّم الثاني بالخصوص بين الفيلسوف والنبي: الفيلسوف هو نبي وضعي يتلقّى ويتشوّف الحقائق والرؤى بوساطة «العقل الفعال»، ولا يمسّه نصب ولا لغوب: «[...] إن من حصل له إدراك العقل الفعال، واتصل به في حياته، فقد حصّل حظه من هذه السعادة، والعقل الفعال عندهم (الفارابي وأرسطو وابن سينا)، عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الإدراك العلمي»[113]. في حين يتلقى النبي المرسل علمه مباشرة من ملاك الوحي جبرائيل.

يرفض ابن خلدون في سياق مراجعته النقدية للمقاربة الفلسفية الفارابية لنظرية السعادة، أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بالمعرفة النظرية فحسب، وأن يكون الجهل سببًا للشقاء، فيميّز العلامة بين المعرفة التي تحصل عن طريق الإدراك الحسي والبرهان العقلي من جهة، والمعرفة المباشرة من دون وسائط الحس والدماغ التي تحصل للمتصوّفة من جهة أخرى. مع أن المعرفة الصوفية التي تُدخِل البهجة في النفس هي تجربة فردية؛ إنها معرفة بالذوق، لا يمكن التعبير عنها ولا تبليغها. ولا دخلَ للدلائل العقلية في التجربة الصوفية، ولا علاقة بين العقل البرهاني والمنطقي من جهة، و«العقل الفعال» الذي يُلهم نفوس المتصوفين المتأثرين بنظرية الفيض الفارابية.

يرفض ابن خلدون إذًا اعتبار «العقل الفعال» مصدر العلم الحقيقي، وكل طروحات المتصوفة بخصوص معرفتهم وسعادتهم زائفة وباطلة، فلا المعرفة الصوفية هي معرفة «مقنعة»، ولا بهجتهم هي السعادة الحقيقية، إضافة إلى أن تحصيل معرفة مطلقة بكل الموضوعات غير ممكن للإنسان،

(110) ابن خلدون، ص 416.

(111) المرجع نفسه، ص 418.

(112) رجاة العتيري، «نقد الماورائيات في مقدمة ابن خلدون»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية (خلدونيات 1406-2006)**، السنة 29، العدد 48-49 (تونس: مطبعة تونس قرطاج، 2010)، ص 69.

(113) ابن خلدون، ص 417.

لانفتاح الوجود وتنوّعه الكبير، ولحدود قدرة العقل والحس على الإحاطة بكل ما هو موجود بأنواعه. إن ما يروم ابن خلدون التنبيه إليه هو أن شرط السعادة، أي الطمأنينة، لا يُعزى إلى محدد نظري، بل هو أخلاقي عقائدي، ومرتبط باحترام القوانين الشرعية، لا بالصعود إلى عالم «العقل الفعال»، أو إلى أنفس الأجرام السماوية، أو بالحصول على العلوم البرهانية فحسب. ليست إذًا السعادة الصوفية هي كل السعادة. «ولذلك، يجب الاحتراز من الماورائيات والروحانيات حتى لا يتيه المؤمن في المتاهات والأوهام التي لا تُجدي علمًا ونفعًا»[114].

تبعًا لذلك، لا توجد السعادة، إلا على المنوال الجماعتي والشرعي. وبإيجاز، فهي تتحقق في الامتثال السلوكي والتجانس العقائدي والأمل، بأنها الجزاء النهائي لأفعالنا في الآخرة[115].

خاتمة

حاولنا الإلمام بأهم ما انتهى إليه القول الفلسفي في تجلياته الفارابية حول إشكالية السعادة مفهمة وتحصيلاً[116]؛ وإذ يرتفع التفكير بشأنها إلى هذا المقام من النظر، فلكونها المطلب الذي يتقاطع عنده القول السياسي - الخلقي والنظري، فتكون غاية العقل النظري والعملي في آن معًا.

يبقى أن نشير في نهاية هذه الدراسة إلى أن التفافنا حول الفارابي اليوم وعودتنا بالتمحيص إلى تراثه وإعادة قراءة بعض آثاره، يدل على تفاعلنا القائم إلى يومنا مع مقاصد الفارابي التي بقيت هي مقاصدنا، وكأني به يُعاصر قضايانا. الأمر الذي يعطينا مشروعية القول إن الحداثة ليست نسفًا للقديم وهدمًا للتراث، بقدر ما هي إحياء له وتجاوز وإعادة قراءة واستلهام لما فيه، بما ينفع الحاضر ويزيده غنى، بل إن هذه القضايا لتصب في جوهر مشاغلنا الحاضرة، إزاء ما يسم وجودنا الإنساني اليوم من أزمات سياسية وأخلاقية، بفعل التحولات الجيوسياسية، والاستشراء اللافت للحروب والصراعات بين الأمم، وانسداد أفق التواصل الحقيقي، على اعتبار ما يحكم علاقة الإنسان بالإنسان من عنف وإقصاء، وتحويل اللقاء بالآخر إلى مناسبة لممارسة الهيمنة وافتعال الصراعات العرقية والطائفية والمذهبية.

كما أن تحويل العالم إلى «قرية كونية»، ليس سوى مظهر من مظاهر استعادة التحكم في المصير: الفكري والعلمي والثقافي للإنسانية في زمن القبضة الواحدة، وسيادة منطق المنفعة، أو الاستخدام الأداتي للقيم، وتضخيم قيمة النجاعة على حساب مطلب المعنى، بما يهدد الإنساني في الإنسان، في عصر «اللامسؤولية المعممة»[117] على حد عبارة إدغار موران المدوّية. هذا التأكيد للطابع المركب للمسؤولية، بوصفها مسؤولية معممة، يشترك فيها كل من العالم والفيلسوف والفنان والسياسي

(114) العتيري، ص 69-70.

(115) مصطفى بن تمسك، «منزلة الفلسفة في المدينة الخلدونية»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية (خلدونيات/ 1406-2006)**، السنة 29، العدد 48-49 (تونس: مطبعة تونس قرطاج، 2010)، ص 79.

(116) Miriam Galston, *Politics and Excellence, the Political Philosophy of AlFarabi* (New Jersy: Princeton University Press, 1990), pp. 55–94.

(117) Edgar Morin, *Science avec Conscience* (Paris: Seuil, 1990), pp. 116–117.

وصاحب المشروع، وأن هذه المسؤولية تندرج ضمن رهان فلسفي وإيتيقي، ينتصر للمعنى في مقابل الانتصار للمردودية.

عند هذا المنعطف، فإن الانفتاح على أفق التفكير الفلسفي الفارابي إنما القصد منه هو ترشيد سياساتنا في مناحيها الأنطولوجية والإيتيقية والسياسية، لاستعادة المعنى، ما دامت السعادة، وهي الهدف والغاية، لا يمكن أن تتحقق إلا في اجتماع كامل فاضل، أي بتعاون الناس واشتراكهم في حياة منظمة تنظيمًا مثاليًا، وهو ما يؤكد في الوقت ذاته قيمة هذا الفيلسوف ورجاحة آرائه. فقد كان الفارابي فيلسوفًا مستنيرًا أراد إرساء تعامل عقلي مع العلوم والإلهيات والسياسة والأخلاق، فساهم في تنوير العقل، ورام أن يرفع الإنسان إلى أعلى مستوى، وأن يسطّر له سلوكًا سياسيًا متأقلمًا مع عقله ومتماشيًا مع أخلاقية متطورة، ترتكز على التعقل وتبتعد عن الخبث والمكر والتنكر.

وعودتنا إلى الفارابي اليوم، هي عودة إلى التأمل والبحث في الحقيقة في كل مستوياتها، لكنها عودة إلى التعقل ونبذ كل تطرف في سلوكنا، عودة إلى العقل التنويري المنفتح الذي يركز العلوم ويؤسسها على أرضية صلبة. فهي عودة إلى كياننا لترتيبه وتثبيته وتأصيله وإعادة بنائه على العقل والتسامح، لتحصيل مطلب السعادة، بما هي غاية الاجتماع الإنساني الفاضل. ومن هنا، لا مشاحة في القول، إذا كان سؤال الأنطولوجيا قد شغل الفيلسوف اليوناني، فإن سؤال الغاية والسعادة شغل الفيلسوف العربي، بالبحث عن السبيل القويمة لتحصيل السعادة، ورسم المناهج الأخلاقية التي تتحقق بموجبها، ومدى تقريب المنقول اليوناني، لأجل هذه الغاية، بخاصة في مستواها العقلي والعملي. هذا ما يدفع بنا إلى القول إن هاجس فيلسوفنا هاهنا، يتعيّن رأسًا في منح مشروعية للفلسفة داخل المجتمع العربي الإسلامي، بوصفها أعلى الصناعات البشرية: «وأحد أجناس الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة»[118]. الأمر الذي بمقتضاه تكون «الفلسفة ليست من الأشياء الفاضلة فحسب، بل هي النافعة في الحقيقة، ثم ليست هي نافعة غير ضرورية، بل نافعة ضرورية في الإنسانية»[119]. وبناء عليه، لا خيار سوى كسب الرهان، رهان الفلسفة ورهان الإنسان في آن معًا.

ومهما يكن من أمر، فإن الإحاطة النظرية بتلابيب إشكالية السعادة من الصعوبة، بوصفها حمّالة أوجه. وبناء عليه، أقول على لسان أبي نصر الفارابي: «[...] فإنا مع شدة العناية بذلك، نعلم إنّا لم نبلغ من الواجب فيه إلا أيسر اليسير، لأن الأمر في نفسه صعب ممتنع جدًا»[120].

(118) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص 49.

(119) الفارابي، «فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها»، في: **أفلاطون في الإسلام**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ص 16.

(120) الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص 37.

المراجع

References

العربية

أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الأندلس، 1982.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. ط 2. بيروت: دار صادر، 2000.

ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص الخطابة**. تحقيق عبد الرحمان بدوي. بيروت: دار القلم، 1959.

الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة. تحقيق محمد عابد الجابري. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

بن تمسك، مصطفى. «منزلة الفلسفة في المدينة الخلدونية». **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، (خلدونيات / 1406-2006)**. العدد 48-49. السنة 29. تونس: مطبعة تونس قرطاج، 2010.

الجابلي، سعيد. «الفارابي: نظرية المدينة والسعادة أو مقال في الإنسان سؤال الفلسفة الأقصى». **مجلة كتابات معاصرة**. مج 26. العدد 101. (تشرين الثاني/ نوفمبر 2016).

________. «مفهوم العلم الإنساني عند الفارابي: نحو مقاربة أنثروبولوجية في العصر الوسيط». **مجلة دراسات فلسفية** (الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية). العدد 6. (نيسان/ أبريل 2016).

الدريسي، فرحات. **مراجعات مفهومية في الثقافة العربية الإسلامية**. تونس: أديكوب للنشر، 1999.

العتيري، رجاة. «نقد الماورائيات في مقدمة ابن خلدون». **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية (خلدونيات / 1406-2006)**. السنة 29. العدد 48-49. تونس: مطبعة تونس قرطاج، 2010.

العيادي، سالم. **مدخل إلى الفلسفة السياسية عند المعلم الثاني أبي نصر الفارابي**. كتاب الإصلاح. العدد 7. سلسلة كتب إلكترونية، 2015. في: http://alislahmag.com/livre_7.pdf

الفارابي، أبو نصر. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

________. **إحصاء العلوم**. بيروت: نشرة مركز الإنماء القومي، 1991.

________. **تحصيل السعادة**. حققه جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، 1983.

________. **التنبيه على سبيل السعادة**. تحقيق جعفر آل ياسين. ط 2. بيروت: دار المناهل، 1987.

________. **الجمع بين رأيي الحكيمين**. قدم له ألبير نصري نادر. ط 4. بيروت: دار المشرق، 1981.

________. **الدعاوي القلبية**. طبعة الهند، 1346هـ.

________. **رسالة في العقل.** تحقيق موريس بويجي. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1983.

________. **السياسة المدنية.** تحقيق فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

________. **فصول منتزعة أو فصول المدني.** حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار. بيروت: دار المشرق، 1971.

________. **كتاب الحروف.** حققه محسن مهدي. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1990.

________. **كتاب المقولات «قاطيغورياس».** نشرة مجلة المورد العراقية. مج 4. العدد 3 (1975).

________. **كتاب الملّة ونصوص أخرى.** تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، 1986.

________. **كتاب الواحد والوحدة.** تحقيق محسن مهدي. الدار البيضاء: دار توبقال، 1998.

فرحات، مصطفى كمال. «التأسيس الأنطولوجي للتواجد المدني الاختلافي لدى الفارابي». **مجلة آداب القيروان** (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان). العدد 2. (تشرين الأول/ أكتوبر 1997).

قشيقش، محمد. **نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي.** بيروت: دار التنوير، 2011.

مجموعة من الأساتذة الجامعيين. **دراسات حول الفارابي.** صفاقس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.

محجوب، محمد. «الفلسفة السياسية عند الفارابي، أوضاع العلم المدني». **مجلة دراسات عربية.** السنة 21. العدد 6 (أيار/ مايو 1985).

المرزوقي، أبو يعرب. «الفلسفة والتصوف عند ابن خلدون». **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية.** العدد 8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1989).

________. **المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي.** تونس: الدار العربية للكتاب، 2006.

مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. **تهذيب الأخلاق.** تقديم سهيل عثمان. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981.

التوحيدي، علي أبو حيان وأحمد بن يعقوب مسكويه. **الهوامل والشوامل.** القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.

المصباحي، محمد. «الفيلسوف والمدينة». **مجلة مدارات فلسفية** (المغرب). العدد 3 (شباط/ فبراير 2000).

منسية، مقداد عرفة. **الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام.** بيروت: دار المدار الإسلامي، حزيران/ يونيو 2013.

الأجنبية

Mahdi, Muhsin S. *Al–Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. London: Ed. The University of Chicago Press, 2001.

______. *La Cité vertueuse d'Al Farabi. La Fondation de la Philosophie Politique en Islam*. François Zabbal (Trad.). Paris: Albin Michel, 2000.

Ibn Miskawayah, Ahmed. *An Unpublished treatise of Miskawaih on Justice*. M.S. Khan (trans.). Leiden: E.J. Brill, 1964.

Morin, Edgar. *Science avec Conscience*. Paris: Seuil, 1990.

Galston, Mriam. *Politic and Excellence. The Political Philosophy of Al–Farabi*. New Jersy: Princeton University Press, 1990.

Zainati, Georges. *La Morale d'Avempace* Paris: J.Vrin, 1979.

صدر حديثًا

آلاستير بونيت

فكرة الغرب
الثقافة والسياسة والتاريخ

ترجمة: أحمد مغربي

ما هو الغرب؟ من صاحب تلك الفكرة؟ لماذا تقف في قلب النقاشات سياسيًا وثقافيًا عبر الكرة الأرضيّة؟ يقدّم هذا الكتاب أول دراسة دوليّة حقيقيّة عن فكرة الغرب. واستنادًا إلى مصادر تمتد من روسيا إلى اليابان، ومن إيران إلى بريطانيا؛ يظهر كيف (ولماذا) اجتُرِحَت فكرة "الغرب" ونُمِّطَت أيضًا.

يبيّن هذا الكتاب الكيفيّة التي عرّفت بها قوى كبرى سياسيًا وإثنيًا نفسها، بالاستناد إلى العلاقة مع الغرب؛ فيُظهِر عبر سلسلة من الدراسات المحفِّزة، إنّ تاريخ أفهومات كعِرقيّة البيض، شيوعيّة السوفيات، "الروحانيّة الآسيويّة"، "القيم الآسيويّة"، الراديكاليّة الإسلاميّة؛ لا تنفصم كلها عن أيديولوجيّات التغريب. وعبر جمعه المحليّة مع سعة المدى، يمنح هذا الكتاب سرديّة آخّاذة وسهلة القراءة، لأفهوم مركزي في عصرنا.

محمد بلبول | Mohammed Balboul*

التمثيل الصوري للتجرّد والزيادة في الفعل في اللغة العربية

Formal Representation of the Morphological Structure of the Arabic Verb

ملخص: تبين الدراسة كيف توفّق النظرية المتبنّاة في التعبير عن الاطرادات الاشتقاقية من خلال التمييز بين الاشتقاق المعجمي والاشتقاق التصريفي على أسس صورية مُبرّرة نظريًا وتجريبيًا. أمّا الأوّل فلا يقتضي أخذ فرع من أصل بل تحكمه قيود إرضاء مواقع هيكل الفعل الذي يُعدّ أساس تكوين جميع الأفعال العربية. وأمّا الثاني (الاشتقاق التصريفي) فأساسه علاقة ربط أصل بفرع انطلاقًا من نظرية الصرف الأبوفوني، حيث تؤدي التناوبات الحركية وظيفة تمييزية فتتيح تمييز معان وظيفية (البناء، الزمن، الجهة). تثير الدراسة في قسمها الأخير أسئلة عديدة متعلّقة بطبيعة الهيكل العروضي وبتمظهرات التوافقات بين البنية العروضية والبنية الصرفية في اللغات الطبيعية، ومنها العربية.

كلمات مفتاحية: نموذج صوري، الصيغ المجردة، الجذر، الهيكل، العروض، الاشتقاق الأبوفوني.

Abstract: This study, which draws on substantial knowledge of formal models adopting the hypotheses of generative Grammar, aims to achieve the following goals: to provide a critical account of the analysis based on bare radicals and affixation, by showing its descriptive limitations; to argue that the triliteral radical (mujarrad) is characterized by a morphological complexity, which can be accounted for by the auto–segmental approach based on the morpheme; to expose a formal theory of derivation allowing a distinction between lexical derivation and inflectional derivation on categories independently motivated. The first type does not need to extract a derived item from the radical; rather, it is a relation between representations. The second type (inflectional derivation) is a process that involves deriving an inflected from another inflected one by apophonic ablaut. In the last section the paper will raise some issues that concern the nature of prosodic template and the relationship between the morphological level and the phonological level.

Keywords: Formal Model, Triliteral Radical, Root, Derivation, Prosody, Template, Apophony.

* أستاذ اللسانيات العامة والصرف والصواتة بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor of General Linguistics, Syntax and Phonology at the Doha Institute for Postgraduate Studies.

مقدمة

توصّلنا في كتابنا **بنية الكلمة في اللغة العربية: تمثيلات ومبادئ** إلى خلاصات أساسية تفيد أن البنية الصرفية للغة العربية خاضعة وتابعة لقيود العروض. يظهر هذا جليًا في صياغتنا لمعالجات تنتصر لنظرية فونولوجية تعرّف الكلمة بمعايير العروض، فتتحدث عن الكلمة العَروضية Prosodic word وعن قيود الكمّ العَروضي ودورهما في الاشتقاق. وساهمنا في تلك الدراسة التي أزعم أنها لم تفقد راهنيتها في سياق الدراسات العربية الحديثة في إعادة النظر في بنية الكلمات التي صنّفها التقليد اللغوي العربي القديم أسماء مصادر، كما قدّمنا تحليلًا مُثلويًا يأخذ بفرضيات النظرية المثلوية Optimality Theory لبنية الاسم المنسوب بإلصاق الياء المشدّدة، حيث أبرزنا هيمنة قيد الاستهلال Onset Principle على القيود المنافسة. ومن الأهمية الإشارة إلى أن وقوفنا عند نظرية الصرف الأبوفوني من خلال تطبيقاتها على الاشتقاق في النظام الصرفي للفعل العربي، حكمته اعتبارات التأريخ للمقاربات والنظريات المتنافسة. أما في هذه الدراسة، فإننا نعود إلى هذه النظرية التي لم تنضب خصوبتها الإجرائية من منطلق توضيح رؤية نظرية، لا من وجهة نظر تقترح تحليلًا نسقيًا لظاهرة تجريبية. فما كُنه هذه الرؤية؟

يكمن الجواب عن هذا السؤال في استحضار فكرتين أساسيتين لم نتطرق إليهما في دراساتنا السابقة: أولاهما أننا نميل في هذه الدراسة إلى بسط تصوّر معجمي للكلمة Lexicalist Approach لا تصوّر عَروضي، يتيح رصد الطابع التأليفي لنظام صرف العربية وفق نظرية صورية للتمثيل النحوي مؤسسة على المورفيم. وكان السؤال أو الهاجس الذي يثوي خلف تحبير هذه الدراسة هو البرهنة على أن العربية لغة تأليفية وليست دمجية، وأنّ نظرية مورفيمية تسعف في تجلية الاطّرادات البنيوية في هذا المستوى التمثيلي، بمعنى أن اللغة العربية تطاوع تحليلًا مورفيميًا يختلف من مناحٍ كثيرة عن التحليل الدمجي الذي أفرزته مقاربات اللسانيات التاريخية المقارنة. واتخذنا من نظرية الصّرف الأبوفوني تعلّة لتوضيح المنحى الوظيفي للمقاربة التراثية للبنية الصرفية. وتبنّينا في مقابل ذلك مقاربة صورية ترى أن التماثلات الصيغية بين الاسم والفعل، كما طُرحت في النحو التقليدي مُضللة، وتوهم بتماثلات بنيوية غير موجودة أصلًا، ومثّلنا لذلك بالمقابلة بين **فَعل** الاسمية و**فَعل** الفعلية. أما الفكرة الثانية التي تبرزها الدراسة، فمرتبطة بأهمية إبراز الأبعاد النظرية والتجريبية للتحوّلات التي قضت بالانتقال من هيكل «**س ح**»، إلى هيكل بمواقع غُفل x-slot إلى هيكل عَروضي خالص مشكّل من وحدات العروض. ونزعم أن هذه الإشكالات جديدة على الإبيستمي اللساني العربي، وبدا لنا طرحها في السياق الإشكالي المشار إلى ملامحه أعلاه، مناسبًا، إن لم نقل ملحًّا.

للخروج من الطابع التجريدي للإشكالات المطروحة، ارتأينا أن نتطرق إليها في ثنايا إثارة إشكال التجريد والتعقيد في مستوى الوحدة المعجمية الفعلية (النسبة إلى الفعل)، لتعلّقه بأبجدية أو أوّلية العناصر المعتمدة في التحليل اللساني، وعلاقتها بصوغ التعميمات. بمعنى آخر، يمكن القول إن الحديث عن مقولات التجريد الصرفي أو الصيَغ المجردة، وكذا المزيدة، مترتّب بالضرورة عن طبيعة الأوليات التي تُعدّ مادة التأليف، وأن إعادة النظر في هذه الأوليات مفضية بالضرورة إلى إعادة النظر

في التصانيف الموروثة عن تحليل يأخذ بمسلّمات مغايرة. ونقدم في ما يلي تحليلًا صوريًا يمكّن من رصد التجريد والتعقيد في البنى الصرفية، بالاعتماد على رؤية معجمية مورفيمية للكلمة في اللغة العربية.

حول «فَعل» الفعلية و«فَعل» الاسمية

من المفيد الإشارة في مستهل هذه الدراسة إلى أنّ التحليل الصرفي الموروث عن الوصف اللغوي القديم، يقوم على وحدتين وظيفيتين أساسيتين: الصيغة والزوائد. نقول وظيفيتين غير صوريتين، لأن نهج القدماء في هذا الباب كان أقرب إلى ربط الموضوعات الصرفية (الصيغ والزوائد) بأنماط الدلالات الصناعية (أو الوظيفية باصطلاحنا المعاصر)، وأبعد ما يكون عن المنحى التحليلي، وهذه مسألة لا تخلو من أهمية في نظرنا؛ إذ على أساسها نتمكّن من تجنّب الخلط بين وصفين لنظام صرف العربية: نسق المقاربات العربية القديمة ونسق المقاربات الصورية التحليلية المعتمِدة على مقولات مُسوّغة على نحو مستقل Motivated Independently. يزكّي هذا الطرح أنّ علماء التصريف القدماء لم يهتموا بالنظام التوليفي، وإنْ كُنّا لا نعدم إشارات، هنا وهناك، توحي بحدسهم وجودَه، بقدر ما أوْلوا العناية بردّ المسموع إلى بنى وظيفية ومَيْز الزائد من الأصلي، بناء على ما تُحدثه الزيادة من أثر دلالي - وظيفي[1].

حين أخذنا من اللسانيات الحديثة مفهوم «المورفيم» بوصفة وحدة لسانية دنيا دالّة، دَلَفْنا، من حيث لا نعلم، إلى «براديغم» مختلف أُسميه براديغم «لسانيات الأنساق التوليفية التمييزية» Discret. ونحن نعرف نتائج هذا التحوّل على جملة من القضايا المرتبطة أساسًا بمكوّنات هذا النسق التوليفي ومكانة الصرف فيه. ومن المعلوم أنّ اللسانيات الحديثة بشقيها البنيوي والتوليدي (إلى حدود سبعينيات القرن الماضي)، ظلت أسيرة موقف مسبق من الصرف، فقد نظرت إليه في حدود قابلية بعض مباحثه، لأن تُوزّع على المستويين التركيبي والفونولوجي ولم تمنحه استقلالية، فكان أن اختُزلت القضية وقتئذ في مستويين:

• الأول: بما أنّ الكلمات عبارة عن مورفيم أو سلاسل مورفيمية، والجملَ سلاسل مورفيمية أيضًا، فالأولى معالجة كلا النمطين في مستوى واحد: هو المستوى التركيبي (على سبيل التمثيل لا الحصر موقف مارتينه وبلومفيلد وتشومسكي إلى حدود سبعينيات القرن العشرين).

• الثاني: وبما أن الفونولوجية تتعرف إلى حدود المورفيمات وتسهر على تأمين إلصاقها على نحو لا يُخلّ بمتطلّبات التحقيق الصوتي للبنيات، فمن المشروع أن تعالج ظواهر التغييرات الصوتية المُعلّلة صرفيًا في إطار الفونولوجية.

(1) نتعمّد في هذا السياق التمييز بين الدلالي والوظيفي بغرض التنبيه إلى أنّ الدلالة يمكن النظر إليها على أساس أنها لا تخلو من أن تكون إمّا دلالة معجمية (وهذا ما يطلق عليه في الاصطلاح القديم «الدلالة اللفظية»)، وإمّا دلالة وظيفية تشمل الدلالة الصناعية للزوائد أو الصيغ مثل المطاوعة والتعدية والصيرورة والانعكاس والمشاركة، وما إلى ذلك.

يمكن القول إنّ هذين العنصرين شكّلا العمود الفقري للعقيدة العلمية للّسانيات الحديثة، ومازالا يثيران جدلًا محمومًا في أوساط اللسانيين بمختلف ولاءاتهم النظرية. وبما أن المقام هنا ليس مقام تأريخ، سنقفز عن الكثير من الأحداث، لنخلُص إلى أنّ المعالجات الأولى الجادّة للنظر في الصرف العربي من منطلق أنّه نظام توليفي محكوم بمبادئ محض لسانية، تسري على سائر اللغات وإن كان ذلك بأساليب مختلفة، عرفت النور في خضم النقاش الذي نتج من النظرية الفونولوجية القطعية لتشومسكي وهالي[2]. ومن أبرز نتائجه التشكيك في سلامة خطّية التمثيلات الفونولوجية. وتُعدّ أطروحة جون مككارثي التي تحمل عنوان: **المشكلات الصورية في الفونولوجية الساميّة وصرفها**[3]، عملاً رائدًا، مكّن من التمثيل لصرف اللغة العربية من منظور توليفي مؤسّس على قطعة المورفيم. سنقف عند الفلسفة التي يقوم عليها هذا العمل بحكم أنّه أوّل عمل تصدّى لظواهر التكسير الصرفي في اللغة العربية من منطلقات صورية توليدية. وكان له تأثير كبير في مجمل الأعمال التي تلته، سواء أكانت مرتبطة باللغة العربية أم بلغات أخرى.

قلنا في مستهلّ هذه الدراسة إنّ الوصف الصرفي للنُحاة العرب اعتمد مقاربة وظيفية لا توليفية، وأظن أن من الواجب، بعد هذه التوضيحات، شرح هذا التوصيف. فحين حصر الصرفيون العرب الفعل المجرّد في ثلاثة أبنية «**فَعَل**»، «**فَعِل**»، و«**فَعُل**»؛ استندوا في تصنيفهم هذا إلى مقياس الخلوّ من الزوائد لا غير. ومن الصعب تأويل أقوالهم في هذا الباب على أساس أنّ البنية المجرّدة تعني البنية البسيطة، بدليل أنّهم لم يعاملوا «**فعَل**» الفعلية معاملة «**فعَل**» الاسمية، من منطلق إدراكهم أنّ الصيغة المجرّدة الفعلية أكثر تعقيدًا من ناحية الدلالة الوظيفية، من «فعَل» الاسمية. وعبَّروا عن هذه الفكرة من خلال مفهوم «الثِّقَل»، فعَدّوا الفعل أثقل من الاسم: فهذا ابن يعيش في شرح **الملوكي في التصريف** يأتي على ذكر ثقل الفعل في مقابل خفة الاسم لتعليل حذف الواو الأصلية في مضارع الفعل المثال، فيقول: «والفعل نفسه أثقل من الاسم، وما يعرِض فيه أثقل ممّا يعرض في الاسم»[4]. تكمُن المفارقة في أنّ هذا التعقيد الوظيفي الذي ينتج منه الثقل، لا تعكسه البنية الصرفية للفعل المجرّد في التحليل القديم، بمعنى آخر إن نحن سلّمنا بالتعقيد الوظيفي للفعل المجرّد، فإن هذا التعقيد لا تعكسه صورة الفعل أو صيغته.

وإنْ نحن يمّمنا وجهنا شطر البنيويين الذين كانوا صوريين في حدود تجنّب التحديدات بالماهية، فكانت صوريتَهم مختلفة، من حيث المنطلقات الإبيستمولوجية، عن صورية الأنحاء التوليدية، فإنّ

(2) لمزيد من التفصيل، انظر:

Noam Chomsky & Morris Halle, *The Sound Paterrn of English* (New York, Evanston and London: Harper & Row, 1968).

(3) لمزيد من التفصيل، انظر:

John McCarthy, *Formal Problems in Semitic Phonology and Morphology* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1979).

(4) يعيش بن علي بن يعيش الأسدي، **شرح الملوكي في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة (حلب: المكتبة العربية، 1973)، ص 335.

الحكم نفسه يجري عليهم، ذلك أنّهم لم يُوفَّقوا في التمثيل للتوافق بين التعقيد الوظيفي والبنية الصرفية التي يفترض أن تتوافق مكوّناتها مع عناصر بنية المعاني الوظيفية التي تضمّ الزمن والبناء Voice الجهة Aspect. ويترتب عن هذا، بالتبعية، القولُ: إن الوصف الأمثل للنظام الصرفي للعربية يجب أن يُسند إلى الكلمتين: **ضرَب وجمَل** تمثيلين بنيويين مختلفين، خلافًا للتحليل الذي يستبطِن فكرة أنّ التأويل ليس تابعًا للبنية، فيُتيح له هذا أنْ يقول باتّحادهما في الصيغة، واختلافهما باعتبار الدلالة الوظيفية. إنّ لفتحة عين **ضرَب**، مثلاً، دلالةً وظيفيةً (لأنه بها يُعرف وجه تمام الحدث)، بخلاف الفتحة بعد ميم **جمَل** التي تدعو إليها ضرورة استكمال بناء القدم العروضي الترويشي[5] Trochaic Foot. الظاهر من هذا التحليل أنّ صيغة «**فعَل**» الفعلية تحيل إلى بنية متعدّدة المورفيمات. أمّا **جمَل** ونظائرها من الأسماء الأُوَل، فليس ربطها بـ «**فعَل**»، ممّا يدخل في الصرف بحكم كونها ذرة معجمية غير قابلة للتفكيك المورفيمي، وتنطبق عليها صفة التجرّد. إنّ صيغة «**فعَل**»، في باب هذا المثال، وزنٌ عروضي به يُعرف استيفاء الكلمة لقيود العروض التي تعمل إلى جانب قيود الصرف لضمان السلامة النحوية للكلمات.

بعد هذا التمييز، يجدر بنا أن نوجّه العناية إلى النسق التمثيلي الذي يُتيح رصدَ التعقيد البنيوي للفعل الذي يعبّر عن تعقيد دلالته الوظيفية وامتزاجها بدلالته اللفظية. نستطيع التمثيل للكلمات المتعدّدة الصرفيات بالاعتماد على فرضيتين: فرضية استقلال المورفيمات في رفوف متوازية عموديًا (وهذا تمثيل ينسف مبدأ الخطية، فيصبح التمثيل الفونولوجي والصرفي متعدّد المستويات)، والفرضية القاضية بأن سلامة التمثيل الصرفي تُؤمِّنه مبادئ الربط بين الرفوف المورفيمية، فضلاً عن مبدأ المحيط الإجباري OCP الذي يعمل قيدًا على بنية المورفيم، فيحظر تجاور قطعتين متماثلتين في رفّ مورفيمي، ما يمكّن من ردّ بنيات مثل «سَمّ» و«دَسّ» إلى جذور ثنائية. علاوة على هذا، تفترض نظرية الصرف المستقل القطع وجود الصيغة كقطعة مورفيمية مستقلّة في رفّ؛ وهي عبارة عن متوالية من المواقع الزمنية (بمعنى أنها غير مربوطة بنغمة) التي تربط بها نغمات المورفيمات. وتحدّد الصيغة المدة الزمنية للنغمة من حيث القصر والطول. باعتبار أنّ السمات الفونولوجية لا تُحدّد مدّة القطعة، أي طولها.

من بين التطبيقات التي اشتغلت على اللغة العربية باعتماد فرضيات هذه النظرية، علاوة على الأطروحة المؤسِّسة لجون مككارثي، نجد بحثًا لجان لوفينستام ومُحَند كرسال[6] صاغا فيه نظرية اشتقاقية فرعية جديدة تبرهن على وجود صرف أبوفوني Apophonic Morphology يرصد دور التناوبات الحركية في الاشتقاق، ويعدّ مكوّنًا من مكوّنات النظرية الصرفية المستقلة القطع في صيغة تختلف في جوانب عدة عن الصيغة الأولى لنظرية مككارثي. من بين أوجه الاختلاف أنّ نظرية الصرف الأبوفوني أُدمِجت في نظرية تتبنى هيكلاً عروضيًا، حيث المواقع مخصّصة بإحدى السمتين: **س ح** (C V)[7]، يتشكّل

(5) يميز مككارثي في دراسته لجمع التكسير في اللغة العربية بين القدم الإيمبي الذي يشرف على مقطعين: أولهما خفيف وثانيهما ثقيل /س ح س ح ح/ والقدم الترويشي الذي يكون إما على صورة مقطعين خفيفين: /س ح س ح/ وإما على صورة مقطع واحد بوقعين: [س ح س (س)]، كما في كلمة بَيْت، حيث التاء قطعة خارج - عروضية Extraprosodic.

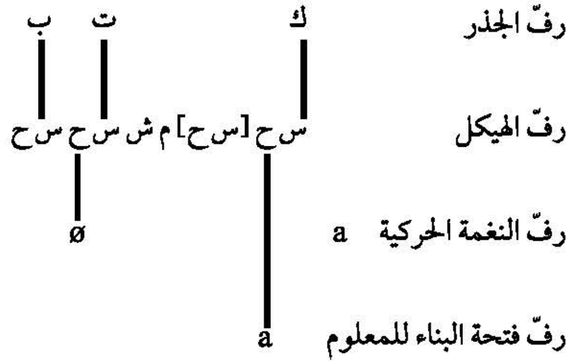
(6) Mohand Guerssel and John Lowenstamm, *Classical Arabic Apophony* (Paris: ms., UQAW & University Paris, 1993).

(7) نرمز لموقع القطعة الساكنة أو الصامتية Consonant بساكن س، ونرمز لموقع القطعة الحركية أو الصائت بحركة ح Vowel. نستعمل الحرف اللاتيني في كتابة الحركات الثلاث فرسم الفتحة (a) ورسم الكسرة (i) والضمّة (u).

من مقاطع قصيرة. وتفترض أنّ المقطع الثقيل مُشتقّ من سلسلة مُكوّنة من مقطعين قصيرين، بموجب مبادئ عاملية لمراقبة المواقع الفارغة في الهيكل المقطعي[8]. أضف إلى هذا تخلّيها عن مواضعات الربط الخاضعة للاتجاهية Directionality، في الصورة التي اقترحها مككارثي، واستغناءها عن القواعد جملة وتفصيلاً، بما فيها قواعد الملاذ الأخير التي يُلجأ إليها لتعديل الربط.

تفكّك هذه النظرية وحدة معجمية «مجرّدة» مثل «كَتَب» إلى أربعة مورفيمات، يستقلّ كل واحد منها بذاته في رفّ، وتنضّد المورفيمات عموديًا للتمثيل لكونها متقطّعة Discontinuous؛ ذلك أنّ أساس معظم المادة المعجمية مورفيم متقطّع نسمّيه جذرًا أو أصول المادة لمزية من الزوائد، ويجري هذا الوصف على النغمات الحركية الوظيفية، فهي أيضًا متقطّعة. ويعدّ الهيكل العروضي القاعدة (بمعنى المنصة) التي تتيح الانتظام السلسلي للنغمات التي تتكوّن منها المورفيمات وفق شروط السلامة المقطعية. وتوضح البنية التمثيلية (1) المكوّنات المباشرة لبنية الفعل البسيط.

البنية التمثيلية (1)



تبرز البنية التمثيلية (1) التعقيد المورفيمي للفعل المجردّ غير المتصرّف، الخالي من لواحِق الشخص والجنس والعدد. وتجسّد البنية (1) التحليلَ المؤسَّس على مقولة المورفيم، بمعنى أن التأليف الصرفي مبنيّ بوحدات دنيا تسمّى المورفيم، ذلك أن كلّ رفّ يستقلّ بقطعة صرفية مستقلة تسمّى مورفيمًا. ويحسن التنبيه إلى أنّ مورفيم الهيكل في البنية (1) يمثّل الهيكلَ النواةَ الموسّع بمقطع الاشتقاق الذي يظهر محصورًا بين معقوفين: [س ح]م ش[9]. وعلاوة على هذا، فإنّ كلّ نغمات المورفيم مربوطة بموقع في الهيكل باستثناء الفتحة المنتمية إلى رفّ القالب الحركي المعجمي التي تظهر غير مربوطة بموقع، فتكون بذلك نغمة «طافية»، وهي بهذا لا تتلقّى تأويلاً صوتيًا، عملاً بالمبدأ الذي يقضي بأن تؤوَّل صوتيًا النغمات المسوّغة عروضيًا فحسب (أي تلك التي تُشبِع موقعًا في الهيكل). ونظير هذا في

(8) Jonathan Kaye, Jean Lowenstamm and Jean Roger Vergnaud, «Constituent structure and government,» *Phonology*, vol. 7, no.1 (May 1990), pp. 193–231.

(9) Guerssel and Lowenstanm, pp. 4–14;

وانظر أيضًا: محمد بلبول، «المصدرُ والإلصاق»، في: محمد بلبول، **بنية الكلمة في اللغة العربية: تمثيلات ومبادئ** (الرباط: منشورات فكر، 2008).

التركيب أنّ الألفاظ غير المربوطة بموقع في البنية التركيبية لا تتلقّى تأويلاً دلاليًا. إنّ السؤال الذي يتعيّن الإجابة عنه، يتعلّق بالاستفهام عن الأساس الإمبريقي والنسقي الذي يبرّر افتراض وجود هذه الفتحة الطافية في رفّ مستقلّ عن رفّ فتحة البناء للمعلوم عن يمين العنصر [ø] الذي يحتاج بدوره إلى تعليل.

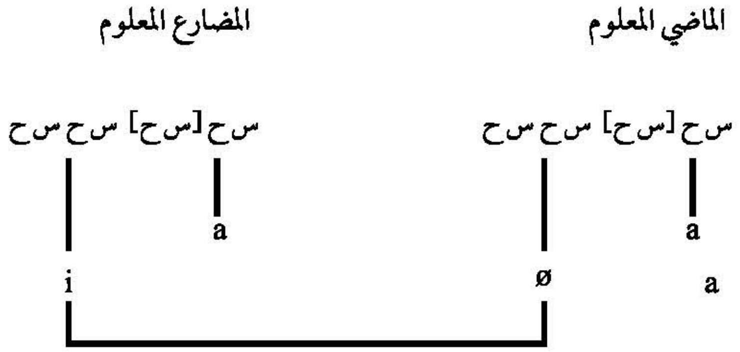
الفتحة الطافية

من أجل فهم أفضل لمسوّغات وجود الفتحة غير المربوطة «الطافية» في البنية (1)، نحتاج إلى الإحاطة بما تقتضيه من فرضيات، نُجملها في ما يلي:

- فتحة البناء للمعلوم ملازمة لبنية الماضي والمضارع المعلومين، وليست دخْلاً **Input** لتناوب أبوفوني.

- في إطار الفعل المبنيّ للمعلوم، يحصل التناوب الأبوفوني بين حركة عين الماضي وحركة عين المضارع من دون حركة البناء، وذلك كما هو مبيّن في البنية التمثيلية (2).

البنية التمثيلية (2)



يتبيّن من البنية التمثيلية (2) أنّ فتحة البناء للمعلوم (الفتحة السميكة) غير منخرطة في عملية التناوب الحركي بدليل أنّهما غير مربوطين أبوفونيًا (—). وفي المقابل، فإنّ حركة عين الماضي التي يُشار إليها بوساطة عنصر افتراضي من دون محتوى صوتي (ø) تُعدّ سابقًا أبوفونيًا للكسرة التي تُحرّك عين المضارع المعلوم؛ ما يعني أنّها متولّدة أبوفونيًا من العنصر الافتراضي (ø) الذي ينتمي للرفّ نفسه الذي تظهر في بدايته الفتحة الطافة.

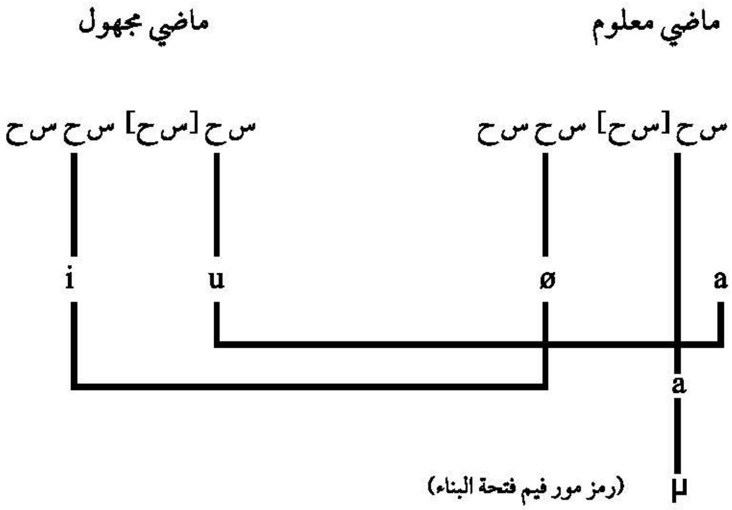
من المعروف أن الضمّة التي تحرّك فاء الماضي والمضارع المبنيين للمجهول علامة وظيفية، تُنبئ أنّنا في هيكل مبني للمجهول؛ وهي ليست ضمة أوّلية Primitive، بل وليدة اشتقاق تصريفي ينطلق من أصل يُفترض أنّه عبارة عن فتحة طافية، كما يظهر في البنيتين التمثيليتين (1) و(2)، تتولّد منها ضمّة، بموجب قانون التناوبات الأبوفونية المصاغ في البنية التمثيلية (3) الذي سنقف عنده لاحقًا، لشرح خلفياته النظرية والإمبريقية.

البنية التمثيلية (3)

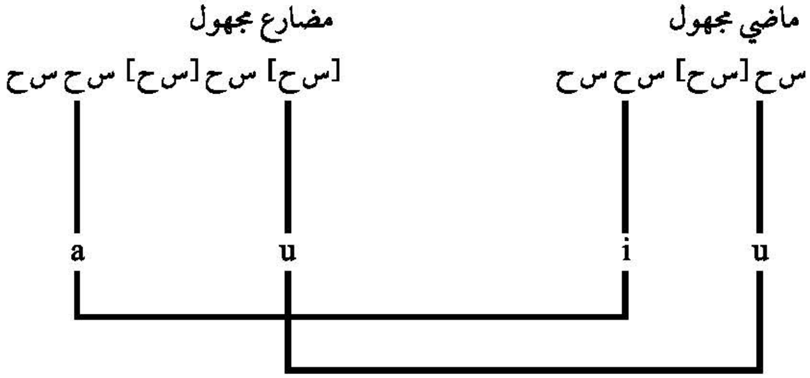
u ← u ← a ← i ← ø

وتوضح البنيتان التمثيليتان (4) و(5)، على التوالي، الربطَ الأبوفوني بين الماضي المعلوم والماضي المجهول من جهة، والربط الاشتقاقي بين الماضي المجهول والمضارع المجهول. ففي البنية التمثيلية (4) تعدّ الفتحة الطافية (غير المربوطة في الهيكل س ح)، في بنية الماضي المعلوم سابقًا أبوفونيًا Apophonic Antecedent لضمّة فاء الماضي المجهول التي تُشكّل، بدورها، أساسَ اشتقاق ضمّة المضارع المجهول.

البنية التمثيلية (4)



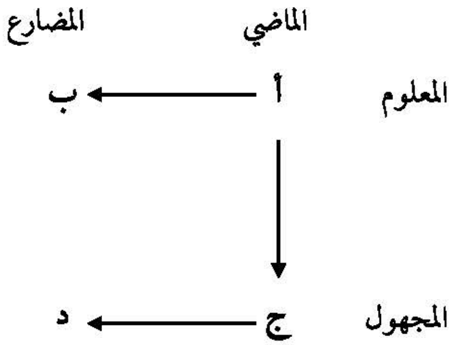
البنية التمثيلية (5)



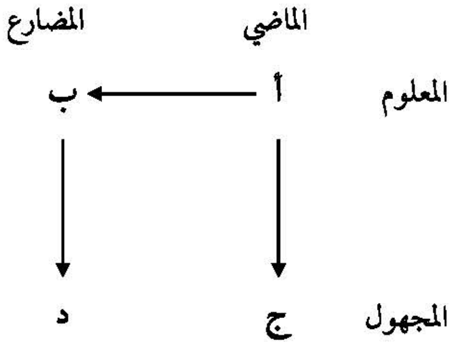
وتدعّم البنية التمثيلية (4) ما يظهر في البنية التمثيلية (2) من كوْن فتحة البناء للمعلوم التي تستقلّ في رفّ خاص لا تنخرط في التناوب، خلافًا للفتحة الطافية والعنصر الموجود معها في الرفّ نفسه. وفضلاً

عن هذا، يقدّم الافتراض الأبوفوني تفسيرًا لاشتراك الماضي المجهول والمضارع المجهول في الضمّة، باعتبار أنّ الضمّة تقبل أن تكون سابقًا أبوفونيًا لصورتِها كما في نحو **فعُل/ يفعُل**. وبناء عليه، يتمكّن الصرف الأبوفوني من تحديد اتجاه الاشتقاق التصريفي للفعل على أساس خوارزم المسار الأبوفوني المحدّد في البنية التمثيلية (3) الذي صاغه لوفينستام وكرسال انطلاقًا من العربية الفصيحة. وتمّت البرهنة على أنّه صيغة كلّية على المستويين الصوري والجوهري. ونجم عن هذا الافتراض، أنّ الصرف الأبوفوني في اللغات الطبيعية محكوم بالصيغة في البنية التمثيلية (3) بصرف النظر عن تنوّع الأنساق الصائتية للّغات الطبيعية. فاللغات التي تشتمل على حركات مركّبة من عنصرين بسيطين أو أكثر، نذكر منها، للتمثيل لا الحصر، النسق الصائتي للفرنسية ونسق الألمانية، تراعي الصيغة الأبوفونية في البنية التمثيلية (3) التي تتنبّأ بأشكال التناوبات الحركية المعلّلة صرفيًا[10]. وتعكس البنية التمثيلية (6) التصوّر الأبوفوني لمسار الاشتقاق التصريفي للفعل في العربية الفصحى في مقابل البنية التمثيلية (7) التي تعكس تصوّرًا يفصل اشتقاقيًا بين الماضي المجهول والمضارع المجهول.

البنية التمثيلية (6)



البنية التمثيلية (7)



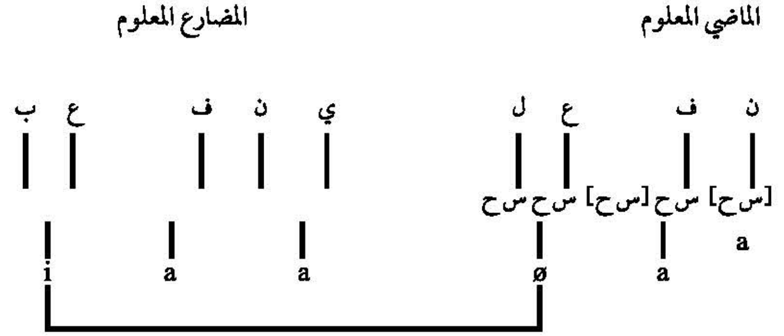
(10) لمزيد من التفصيل، انظر:

Philipe Ségérale and Jean Lowenstamm, *Une Théorie généralisée de l'apophonie*, thèse de doctorat (Paris: Université Paris 7, 1995).

ما الذي يحدو بنا إلى تفضيل الاتجاه الاشتقاقي في البنية التمثيلية (6) على الاتجاه المنافس الوارد في البنية التمثيلية (7) الذي يقضي بأن المضارع المجهول مشتق من المضارع المعلوم؟

قد تقود المفاضلة المتسرّعة بين البنيتين التمثيليتين (6) و (7)، على أساس مدى مراعاة كلّ منهما قانونَ الأبوفونيا، إلى استنتاج أنّ البنية التمثيلية (7) مكافئة للبنية التمثيلية (6). بمعنى أنّه سواء أقمنا باشتقاق المضارع المجهول من المضارع المعلوم، كما يبيّن الرسم في البنية التمثيلية (7)، أم اشتققنا المضارع المجهول من الماضي المجهول، كما هو مبيّن في البنية التمثيلية (6)، فإنّ كلا المسارين يراعي قانون الاشتقاق الأبوفوني المصاغ في البنية التمثيلية (3). لكن إنعام النظر يكشف أن الاتجاهية الاشتقاقية في البنية التمثيلية (7) لا تقوى على الربط بين المضارع المعلوم ونظيره المبني للمجهول أبوفونيًا في الصيغ كلها، بل يأتي لها ذلك مع مجموعة محدودة من الصيغ المزيدة، هي: **فَعّل** (بتضعيف العين) **وفاعَل وأفْعل وفَعْلل**، وجميعها تشترك في أنّ مقطع حرف المضارعة يظهر فيها مضمومًا، متّصلاً مباشرةبمقطع فاء الصيغة. أمّا الصيغ المزيدة التي يكون معها حرف المضارعة مفتوحًا فلا تكون مضارعاتها المبنية للمجهول مشتقّة أبوفونيًا انطلاقًا من المضارع المعلوم؛ وذلك بسبب أنّ فتحة المضارع المعلوم تنتمي لمقطع مفصول عن الجذع الفعلي بمقطع الإلصاق، وهذا سببٌ كاف لاستبعاد الاتجاهية الاشتقاقية الوارد في البنية التمثيلية (7). أمّا الاتجاهية الواردة في البنية التمثيلية (6) التي تقضي بأن يُشتّق المضارع المجهول من الماضي المجهول، فتتيح اشتقاق جميع الصيغ الفعلية أبوفونيًا، والتنبؤ بحركة حرف المضارعة على أساس صوري بنيوي. ولمزيد من التوضيح نورد البنية التمثيلية (8) التي يتحقق فيها الربط الأبوفوني بين الماضي والمضارع المبنيين للمعلوم في صيغة **انفعل**.

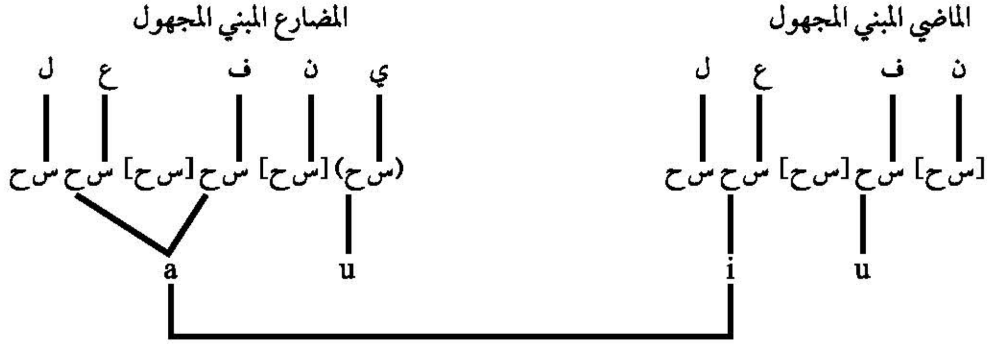
البنية التمثيلية (8)



تستدعي البنية التمثيلية (8) إبداء ملاحظتين: أولاهما أنّ مقطع الإلصاق [س ح] مربوط بنون المطاوعة، وأنّ حرف المضارعة (في بنية المضارع المعلوم) يظهر قبل مقطع الإلصاق، وهو لهذا السبب غيرُ منظور من الفتحة الطافية، فيتعذّر عليها أن تكون في منزلة سابِقه الأبوفوني، ما يفسّر غيابَ المقابل الأبوفوني للفتحة الذي هو الضمّ في مقطع المضارعة. إنّ الفتحة التي تحرّك حرفَ المضارعة ليست فتحة بناء المعلوم، بل هي إذًا نسخة من الفتحة الطافية التي تُربط بمقطع خارجي يقع قبل مقطع الإلصاق، لأن فتحة البناء للمعلوم تُحرّك الأصل الثاني من أصول الجذر (العين). إنّ سبب امتناع كون الفتحة الطافية

سابقًا أبوفونيًا لحركة حرف المضارع، يعود إلى أنّ مقطع [...] ربط ياء المضارعة وحركتها ليسا في مدى ميدان التناوب الأبوفوني، ما يمنع الفتحة الطافية من أن تكون سابقًا أبوفونيًا، فلا تظهر ضمة في مقطع حرف المضارعة في البنية المقابلة. وفي المقابل تتناوب الفتحة الطافية أبوفونيًا فتُولّد الضمّة مع حرف المضارعة متى ملأ هذا الأخيرُ مقطعَ الإلصاق [...]، أي المقطع المتصل مباشرة بمقطع فاء الصيغة؛ وهذا ما يحدث مع صيغة **يُفعّل** ومثيلاتها من الصيغ التي يكون فيها حرف المضارعة ملتصقًا بالجذع غير مفصول عنه بمقطع الإلصاق، فيأتي مضمومًا جرّاء التناوب الأبوفوني. الملاحظة الثانية مفادها أنّنا لو سلّمنا بأن المضارع المجهول مشتق من الماضي المجهول في البنيات التي يظهر فيها حرف المضارعة مربوطًا بمقطع خارجي [...] مثلما هو حاصل في البنية التمثيلية (8): **نُفعِل**، حيث تكون ضمّة الفاء متولّدة أبوفونيًا من الفتحة الطافية في الماضي المعلوم الموافق لها، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه يتعلّق بمعرفة مصدر ضمّة ياء المضارعة في المضارع المجهول في هذه الحالة، هل هي آتية من ضمّة فاء الماضي المجهول؟ الجواب سيكون بالنفي، لأن المقطع الخارجي الذي يملؤه حرفُ المضارعة مقفل في وجه أيّ نشاط أبوفوني. وبهذا تكون الضمّة التي تحرّك حرف المضارعة نسخة من الضمة الموجودة في الماضي المجهول. وذلك كما هو مبيّن في البنية التمثيلية (9).

البنية التمثيلية (9)



يتبيّن من البنية التمثيلية (9) أن الضمّة في مقطع الإلصاق، لا تربطها آصرة أبوفونية بضمّة ياء المضارعة التي تُربط بالمقطع الخارجي، ما يُشار إليه بغياب الخط الرابط بين الحركات المتعالقة أبوفونيًا، لا بسبب أنّ قانون الأبوفونيا يمنع التناوب الأبوفوني **u/u** - فهذا التناوب مقبول أبوفونيًا - بل بسبب رُسُوّ ياءِ المضارعة وحركتها في حيّز يوجد خارج مدى الربط الأبوفوني، كما أوضحنا سلفًا.

عناصر المسار الأبوفوني

بلْورنا في القسم السابق تحليلاً يفكّك البنية الصرفية الداخلية للفعل العربي إلى مكوّناتها الصرفية المباشرة، وفق الشروط التمثيلية لنظرية الصرف المستقل القطع Autosegmental Theory، وفرضية الاشتقاق الأبوفوني Apophonic Derivation التي تزعم أن التناوبات الصائتية محكومة بالقانون المشار إليه في البنية التمثيلية (3)، وقدّمنا البراهين الصورية والتجريبية المتعلّقة بتحليل المعطيات التي

تبرّر وجود الفتحة «الطافية»، وربطنا وجودها بكيفية اشتغال الاشتقاق الأبوفوني في النظام التصريفي للفعل العربي. فنظام التناوبات الحركية المعلّلة صرفيًا، يتيح الربط الاشتقاقي بين الصيغ المتصرّفة للفعل، فضلاً عن أنّه يربط الصيغ الفعلية المزيدة (باستثناء **تفاعل وتفعّل**) بالبنية الفعلية، كما في البنية التمثيلية (1) في إطار الاشتقاق المعجمي بموجب التناوبات الأبوفونية، كما في الشكل (10).

الشكل (10)

i ⟵ ø

a ⟵ i

u ⟵ a

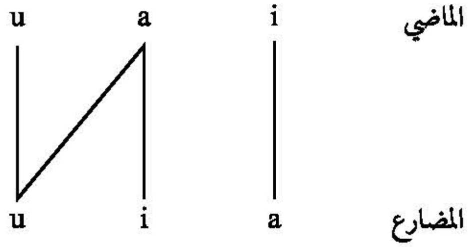
u ⟵ u

ولرفع الالتباس المتعلّق بالعنصر [ø] الذي يظهر ملازمًا لجميع التمثيلات الصورية السابقة، يحسُن بنا أن نذكّر بالأسس التي يقوم عليها افتراض وجود هذا العنصر وحضوره في الرّف نفسه، إلى جانب الفتحة الطافية.

1. العناصر الأولية للنظام الصائتي في العربية

من المعلوم أنّ النسق الصائتي للعربية يتكوّن من ثلاثة صوائت (أو حركات أوّلية) تُؤسّس قاعدة جميع الأنساق الحركية في اللغات الطبيعية، وهي الفتحة والضمة والكسرة. من وجهة نظرية صرفية تتيح الحركات الثلاث التناوبات المبيّنة في البنية التمثيلية (11) لاشتقاق المضارع المعلوم من الماضي المعلوم.

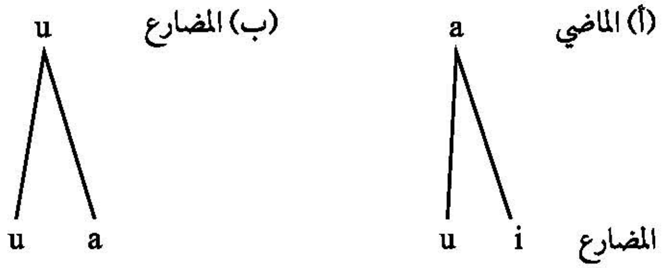
البنية التمثيلية (11)



تُبرز هذه البنية كيفية ارتباط فتحة الماضي (والمقصود حركة العين) بالكسرة والضمة في صفّ المضارع. وبعبارة أخرى يتبيّن من البنية (11) أنّنا بصدد اشتقاقين بدخْل واحد One Input وخرْجين Two Outputs مختلفين: a/i وa /u. ولئن سلّمنا بمسار اشتقاقي معاكس ينطلق من المضارع، فلن يؤدي هذا إلى التخلّص من واقع وجود دخْل واحد مربوط بخرجين؛ إذ سنجد أنّ ضمّة عين المضارع تتناوب تارة مع الفتحة، كما في نحو يَكتُب/ كتَب، وتارة أخرى مع الضمة: يكبُر/ كبُر. وتمثّل البنية التمثيلية (12) وما يترتب عنها من أمثلة للاستغلاق الأبوفوني Opacity الذي يكون كلّما قبل التحليل

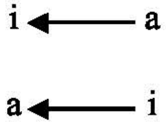
الوضع الممثل له في البنية التمثيلية (11)، ووضّحنا أن تغيير اتجاه المسار الاشتقاقي من حالة ماض/ مضارع إلى مضارع/ ماض، لا يخلّصنا من هذا الاستغلاق، وذلك كما هو موضّح في البنية التمثيلية (12 أ، ب).

البنية التمثيلية (12)



فمثال (12 أ) ضَرَب/ يضرِب، كَتَب/ يكتُب، ومثال (12 ب) يكتُب/ كَتَب، يَكبُر/ كَبُر. وإلى جانب الاستغلاق، يُبْدي التناوب الحركي في الماضي والمضارع حالة استقطاب Polarity تنأى بالاشتقاق الأبوفوني عن الشفافية المتوخّاة. فسواء أكان منطلق الاشتقاق حركة عين الماضي أم حركة عين المضارع، فإنّ الحاصلَ لا يتغير: ضَرَبَ/ يَضْرِبُ، عَلِمَ/ يَعْلَمُ، يَضْرِبُ/ ضَرَبَ، ويَعْلَمُ/ عَلِمَ. ونورد في البنية التمثيلية (13) ما يمثل للاستقطاب المعاين في علاقة الماضي بالمضارع بصرف النظر عن اتجاه مسار الاشتقاق.

البنية التمثيلية (13)

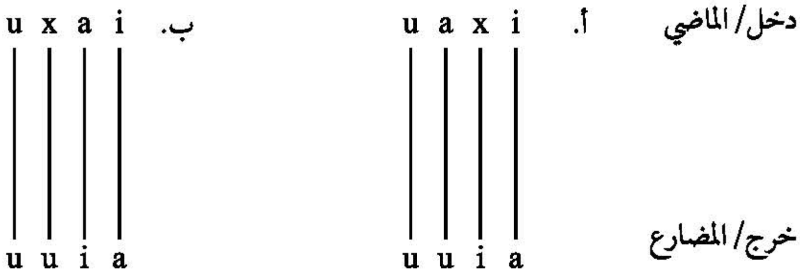


يتجلّى الاستغلاق الأبوفوني في وجود نسق يولّد أربعة فروع من ثلاثة أصول: /u a i/، ما يعني أنّ النسق، المُمَثّل له من خلال البنية التمثيلية (11) يشكو من علّتين: اللاتناظر العددي بين النغمات الدخْل والنغمات الخرْج، والاستقطاب الذي يتجسّد في كون الفتحة والكسرة تتناوبان في الاتجاهين المعاكسين، وذلك ما تظهرُه البنية التمثيلية (13).

اهتدى جان لوفينستام وكرسال، في إطار تقيّدهما بمقتضيات الصياغة الصورية للنحو في جميع مستوياته التمثيلية، إلى افتراض عنصر رابع إلى جانب الدخول الثلاثة، يتيح رفع الاستغلاق، المبيّن في البنيتين التمثيليتين (11) و(12 أ)؛ ويمكّن من التخلّص من الاستقطاب القائم بين الفتحة والكسرة الذي تبرزه الاتجاهية الاشتقاقية في البنية التمثيلية (13). ففي حال وجود هذا العنصر الرابع – ولنرمز له، مؤقتًا، بالعلامة x – يُرْفع التباس (12 أ)، فيفكّ ارتباط دَخْلٍ واحد بخرجين، ونُصبح بصدد نظامين شفّافين، لا يشوبهما استغلاق واستقطاب. ويتعيّن اختيار أحدهما بناء على تعليل مقنِع. ونمثل في

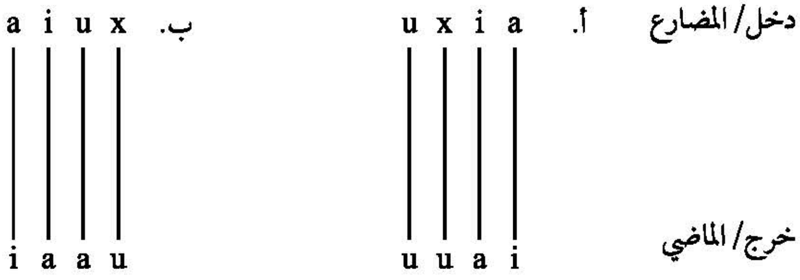
البنية التمثيلية (14 أ) و(14 ب) للبنيتين المتنافستين الناجمتين عن إضافة العنصر المجهول القيمة: x - العنصر الرابع المفترض - في التناوب الأبوفوني.

البنية التمثيلية (14)



تخلو البنية (14 أ)، مقارنة بالبنية (14 ب)، من الاستقطاب المشار إليه في البنية التمثيلية (13) ما دام التناوب i/a في البنية (14 أ) لا يسير في اتجاهين متعاكسين، بيد أن (14 ب) تبرز الوضع غير المرغوب فيه والمشار إليه في البنية التمثيلية (13)؛ حيث تتناوب الفتحة والكسرة أبوفونيًا في اتجاهين متعاكسين. ولئن فرضنا أن الاشتقاق الأبوفوني يتخذ من المضارع أصلًا لاشتقاق الماضي، فإنّ النظام لن يتجنّب الاستقطاب المستهجن بين الفتحة والكسرة، وذلك كما هو مبيّن في البنية التمثيلية (15)، حيث منطلق التناوب حركة عين المضارع لا الماضي.

البنية التمثيلية (15)

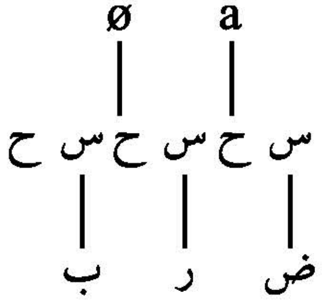


يُبيّن فشل البنية (14 ب) والبنية (15) في التخلّص من وضع الاستقطاب الممثّل له في البنية (13)، أنّ العنصر (**x**) يتناوب حصريًا مع الكسرة، وأنّ الفتحة لا يمكن أن تكون أصلًا لاشتقاق الكسرة. وبهذا ينتظم نسق التناوب الأبوفوني وفق علاقة توافق محكومة بمبدأ «واحد بواحد» One To One. ويعتبر هذا حجة لصالح كون الماضي أصلًا لاشتقاق المضارع.

يترتب عن تبني البنية (14 أ)، أن فتحة عين **كَتَب**، المتصرّف في الماضي، التي تتناوب أبوفونيًا مع الضمة بحكم وجود **يكتُب** وانتفاء **يكتِب** (بكسر العين) و**يكتَب** (بفتح العين)، مختلفة عن الفتحة التي في **ضَرَب**، والتي يقابلها الكسر في المضارع: **يضرِب**. ففتحة عين **ضَرَب** فتحة لا تظهر في التمثيل

الصرفي على أساس أن التمثيل الصرفي سابق للتأويل الأصواتي، وهي متحقّقة في مستوى التمثيل النطقي، من طريق انتشار فتحةِ فاء الفعل. ومعلوم أن مسوّغ هذا الانتشار هو خلو العنصر (Ø) من المحتوى الصوتي. وبناء عليه يأتي التمثيل الصرفي العميق لفعل «ضَرَبَ» على النحو الوارد في البنية التمثيلية 16.

البنية التمثيلية (16)



تتيح البنية التمثيلية (16) تحديد قيمة (X)، حيث X = Ø، وبالاستناد، إذًا، إلى البنية (16)، نحصل على التناوبات التي أوردناها في البنية التمثيلية (3)، ونذكّر بها في القاعدة (17).

القاعدة (17)

u ⟵ u ⟵ a ⟵ i ⟵ ø

تحدّد المتتالية التناوبية صيغة ما يُطلق عليه قانون الأبوفونيا الذي يتكوّن من أربعة عناصر تتيح أربعة تناوبات. بقيت مشكلة أخيرة يتعيّن النظر فيها تتعلّق بالقطعة المورفيمية [a – ø] التي تتكوّن من الفتحة «الطافية» (غير فتحة البناء التي تبرُز في طابق مستقل)، فضلاً عن العنصر الفارغ (ø). يُعدّ هذا المورفيم أساسَ الاشتقاق الأبوفوني، فجميع الصيغ الفعلية المكسورة العين، مجرّدة أم مزيدة، مشتقّةٌ، على نحو ما، من البنية المورفيمية القاعدية، كما في الشكل (18).

الشكل (18)

[ø–a]

مورفيم الهيكل

في ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّنا ركّزنا تحليلنا على تسويغ القطعات المورفيمية النغَمية Melodies، ونعني التعليل البنيوي للفتحة الطافية (غير المربوطة بموقع في الهيكل **س ح** (C V)، ولفتحة البناء

للمعلوم وللعنصر الفارغ صوتيًا [ø]، لكنّنا لم نقل شيئًا عن مورفيم الهيكل العَروضيProsodic Template، وهو مفهوم لساني لا تجوز ترجمته بالصيغة كما وردت في تحليل النُحاة العرب القدماء، لأنه افتراض أعمّ، يستقي مسوّغات وجوده من القيود العامة على البنية الفونولوجية للغات الطبيعية، ولا يُعدّ تمثيلًا وصفيًا نابعًا ومبرّرًا بمعطيات لغة خاصة. سأسعى في الصفحات التالية إلى أن أوضح الأبعاد النظرية والإمبريقية المتعلّقة بهذا التمثيل والنقاش المتمخّض عن التباين في أسلوب التمثيل له صوريًا.

1. الهيكل (س ح) مقابل الهيكل (X)

برزت فكرة الهيكل بادئ ذي بدء، بوصفه مستوى من مستويات التمثيل للبنية الفنولوجية للغات الطبيعية، في النظرية الموسومة باسم النظرية المستقلة القطع **Autosegment** التي اقترحها جون غولدسميث في أطروحته[11]، لحلّ معضلة التمثيل للتمديد التعويضي[12]، وللظواهر فوق القطعية التي تؤدي وظيفة تمييزية، مثل ظواهر العلوّ النغمي **Tonology**. ويمكن القول إنّ افتراض الهيكل، بأشكاله الثلاثة المختلفة، ساهم في توضيح الظواهر التي تستوجِب الإحالة إلى مفهوم الموقع الفونولوجي **Phonological Position** في علاقته بالمقطع، ونجملها في ما يلي:

- فونولوجية الوزن: المقطع الخفيف في مقابل المقطع الثقيل.
- فونولوجية الكمّ: الطول (التضعيف) في مقابل الحركات والصوامت القصيرة.
- المدّ التعويضي **Compensatory Lengthening**.
- المماثلة التامّة.
- التخصيص الناقص للقطعات.
- القطعات الكامنة[13].

يعود لجون مككارثي فضلُ توظيف فونولوجية الهيكل لرصد مظاهر التكسير الصرفي في اللغة العربية، وكان قد لاحظ أنّ التعارضات العَروضية **Prosodic Constrat** مُتِجَة صرفيًا، ويتعيّن بالتالي التمثيل

---

(11) John Goldsmith, *Autosegmental Phonology* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1976).

(12) من المفيد في هذا السياق التذكير بأنّ التمديد التعويضي Compensatory Lengthening ظل مستعصيًا على النظرية القطعية لتشومسكي وهالي المعروضة في كتابهما *The Sound Pattern of English* (**نمط الأصوات في اللغة الإنكليزية**). لا يملك هذا النموذج الوسائل لرصد ظاهرة التمديد التعويضي التي تقتضي الحذف وتمديد الحركة لتشغل موقع العنصر المحذوف المحاذي لها. سيؤدي إدخال بنية المقطع في التحليل الفونولوجي في نظرية القطعات المستقلة التي تعتمد تمثيلات متعددة الأبعاد إلى التكفّل بظاهرة التمديد القطعي بوصفها ظاهرة عروضية Prosodic.

(13) لمزيد من التفصيلات والأمثلة التوضيحية عن هذه الظاهرة، انظر:

Michael Kenstowicz, *Phonology in Generative Grammar* (Cambridge, Mass. and Oxford: Blackwell, 1994), pp. 395–436.

لها من خلال متوالية من المواقع الزمنية المخصّصة؛ إما بالسمة **س** (= ساكن/ صامت)؛ وإمّا بالسمة ح (= حركة/ صائت). وبناء عليه، يتيحُ الهيكلُ المتصوّر على هذا النحو التمثيل للخصائص العَروضية Prosodic بإبراز كمّ أو مدّة القطعات من طول وتضعيف، بحكم أنّ هذه الخصائص تؤدي وظيفة تمييزية في المستوى الصرفي. لنقارن مثلًا بين **كَتَبَ** Katab و**كَاتَبَ** Kaatab، وبين **كَتَبَ وكَتَّبْ** Kattab. ويقترح مككارثي قاعدة حشوية تولّد جميع هياكل الفعل في اللغة العربية، ويصوغها على الشكل المبيّن في القاعدة (19).

القاعدة (19)

أ.

[({س / س ح}) س ح ([+ قطعة]) س ح س]

ب.

ب. ح ← ø / س ح س ــــ س ح س

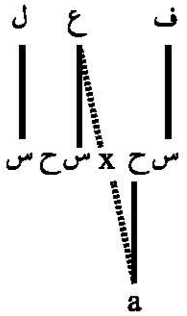
تطرح القاعدة (19) مشكلتين: أولاهما أنها تولّد، إضافة إلى جميع هياكل الفعل المجرّد والمزيد، هيكلًا غير مُعاين في طبقة الأفعال في اللغة العربية، ونقصد به الهيكل (20).

الهيكل (20)

[س ح س ح س ح س]

الهيكل (20) بنية لاحنة تُولّد بتفعيل الإمكان الثاني في توسيع أقصى اليمين (...) في القاعدة (19أ)، أي باختيار [س ح] بداية بدلًا من [س]، من دون تفعيل التوسيع الأوسط ([+ قطعة]). فيكون الحاصلُ بنيةً لاحنةً، ما يُحتّم تدخّل الشق (ب) من القاعدة (19) الذي يتكفّل بحذف حركة المقطع الثاني لمنع توالي ثلاثة مقاطع قصيرة داخل الجذع المعجمي. إنّ اللجوء إلى المصفاة (19 ب) يُضعِف، في نظرنا، القاعدة (19) برمّتها لأنها عملية توليد غير مقيّدة بمبدأ نحوي عام موضوع على الهيكل، فهذه العملية مسيّرة بالمنطق الداخلي للآلة الصورية أكثر ممّا هي منبثقة من قيد نحوي تفسيري، على الرغم من إجرائيتها وما تتيحه من اقتصاد وأناقة في الوصف. أمّا المشكلة الثانية، فتتمثّل في وجود موقع في الهيكل غير مخصّص بإحدى السمتين، وهو الموقع [+ قطعة] الذي يحتمل أنْ يُفَعّل بقطعة (س) إذا حصل الاشتقاق بتوسيع داخلي، وذلك بانتشار قطعة صامتة من صوامت الجذر نحوَه، كما في «**فعّل**»، ويحتمِل الموقعُ أن تُسند إليه قيمة ح (صائت)، إذا تمّ الاشتقاق بانتشار حركة، كما في «**فاعل**». ولتوضيح هذا الإجراء نستعين بالتمثيل التالي، حيث نعوض [+ قطعة] بالرمز X، حيث X = **ح، س.**

البنية التمثيلية (21)



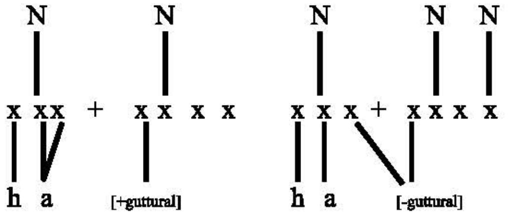
انبثاق نظرية الهيكل ذي المواقع الغُفْل

تُبدي هذه البنية ما سبقت الإشارة إليه، ومُفاده أنّ الموقع غير المخصّص: [+ قطعة] الذي عوّضناه بالرمز (X) يقبل أنْ يُربط بحركة، كما يقبل أن يُملأ بقطعة ساكنة، ما يُتيح له رصدَ الطول القطعي، بصرف النظر عمّا إذا كانت نغمتُه حركةً (صائت) أم ساكنًا (صامت). ومن المفيد التنبيه إلى أنّ البنيتين لا تتحقّقان بصورة تزامنية بسبب قيد يمنع أن يُربط الموقع الواحد في الهيكل بنغمتين في البنية الواحدة. وجليّ أن التمثيل (21) موضوع لأغراض التوضيح ليس إلا، وليس تمثيلاً ممكنًا في الإطار الصوري المتبنّى. إنّ افتراض مواقع فونولوجية غير مُخصَّصة بإحدى السمتين القِطْعيَتين إلى جانب مواقع مخصّصة أمرٌ مَعيب؛ لأنّه مخلّ بمزيّة تجانس ألف باء التمثيل. وحدا هذا الخَلل بكوكبة من اللسانيين إلى اقتراح هيكل في صورة متوالية من المواقع الزمنية الغُفْل[14] (X-slots) X. نذكر منهم على وجه الخصوص جونثان كاي وجان لوفينستام وجوليت لفين[15]، بذريعة وجود حالات لا يُعرف فيها ما إذا كان الموقع في الهيكل ساكنًا أم حركة. من ذلك ما يبرزه التمثيل (21) بخصوص اشتقاق «**فاعل**» و«**فعّل**». وتقدّم العبرية الطبرانية Tiberian Hebrew المثال النموذجي لفشل الهيكل (س ح) ونجاعة الهيكل الغُفل X. ففي هذه اللغة الساميّة تسلك أداة التعريف سلوكين مغايرين: فتنسخ القطعة الأولى من الاسم الذي تدخل عليه فينتج من ذلك تضعيف، كما في نحو [*ham-melek*] «الملك»، وفي حالة كون القطعة الأولى من الجذع المعجمي ساكنًا حلْقيًا؛ فإنّ التضعيف يُكبَح ليتيح لحركة الأداة أن تتمدّد، وذلك كما في نحو [*iir?haa–*] «المدينة». إنْ نحن افترضنا أنّ هيكل الأداة متوالية غفل بثلاثة مواقع [xxx]، فإنّ مواضعات ملء المواقع بالنغمات الموافقة ستتم على نحو سلِس؛ بمعنى أن الموقع الثالث يحتمل أن يُربَط بقطعةٍ بدايةِ جذعِ الكلمة إذا كانت القطعة التي يُستهل بها الجذع مُخصّصة بالمصفوفة: [+ صامت، – حلقي]، أما إذا كانت القطعة: [+ صامت، + حلقي]، فإنّ النواة الحركية للأداة هي التي تنتشر نحو الموقع الثالث. وتوضّح البنية التمثيلية (22) هذا الأمر.

(14) من معاني كلمة غُفل في اللغة أنها تأتي لوصف ما لا علامة فيه، لا سمة عليه. وبدا لنا هذا اللفظ ملائمًا لترجمة مفهوم الهيكل غير المخصّص المواقع بإحدى السمتين س أو ح.

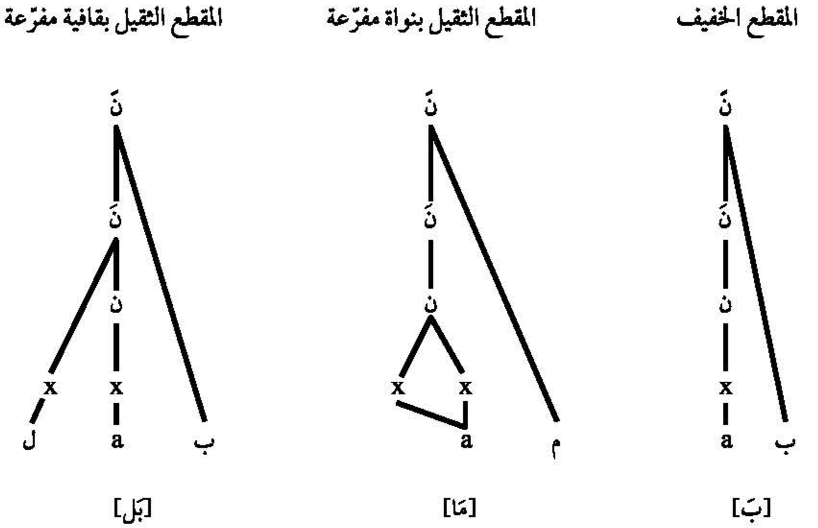
(15) Jonathan Kaye and Jean Lowenstamm, «De la syllabicité,» in: F. Dell et al. (eds.), *Forme sonore du Langage* (Paris: Hermann, 1984)

البنية التمثيلية (22)



يعود لجوليبيت لفين فضلُ اقتراح تمثيل بنيوي للمقطع يُطابق التمثيلَ للمقولات التركيبية الكبرى وفْق مبادئ نظرية س-خط X-bar، على نحو يُتيح للمقطع أن يكون إسقاطًا لرأسه، أي نواته، ويُعدّ الاستهلال Onset بمنزلة مُخصِّص للرأس، ويكون ذيلُ المقطع Coda نظيرًا للفضلة في التركيب. وجدير بالذكر أنّ القافية التي تنفي لفين أن تكون مكوّنًا كليًّا من مكوّنات المقطع، هي «العجرة» التي تُهيمن مباشرة على الرأس (ن) (نواة)، أي ن-خط. وفي المقابل يساوي إسقاط العجرة المقطعية ن-خطين، ويُعدّ هذا ممّا يُدرج في الخصائص الكلية للمقطع. ودافعت الباحثة، وقتئذ، عن هيكل مكوّن من وحدات زمنية غُفُل ترمز لها بالرمز X وميّزت داخله بين مواقع جذرية ومواقع نووية مربوطة برأس إسقاط المقطع، وذلك وفق ما سبق توضيحه في البنية التمثيلية (22). وتعكس التمثيلات الواردة في البنية التمثيلية (23) الإسقاطات القصوى لمقاطع اللغة العربية وفق نظرية س-خط.

البنية التمثيلية (23)



يُستنتج من التمثيلات أعلاه أنّ المواقع في الهيكل ليست في حاجة إلى تخصيص قبلي كما تفعل نظرية الهيكل (س ح)، بل إنها تفترض أنّ السمتين س وح مستنبطتان من البنية الشجرية للمقطع المصمَّمة وفق نظرية س-خط.

وُجّهت انتقادات كثيرة إلى نظرية الهيكل الغُفل، الأمر الذي حدا ببعض المدافعين عنها في أواسط ثمانينيات القرن الماضي من أمثال لوفينستام وجونثان كاي اللذين كانا من أبرز المساهمين للتخلّي

عنها والعودة إلى الهيكل (س ح) من منظور نظرية جديدة في المقطع، لا تقرّ بوجود مقطع ثقيل، وترى أن الوزن يُشتقّ من سلسلة مكوّنة من مقطعين قصيرين: [س ح س ح ...]، ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ الهيكل المعتمد في الاشتقاق الأبوفوني للفعل العربي هو سلسلة من المواقع الزمنية المجمّعة تحت عجر المقطع القصير، كما سبق وأن بيّنا. من بين الدواعي المؤدية إلى التخلّي عن الهيكل الغُفل، فشلُه في معالجة المدّ التعويضي، الظاهرة التي كانت خلف التشكيك في كفاية الهيكل (س ح)، وسنعرض، في ما يلي، ما يبدو أنّه يكشف حدودَ نظرية الهيكل الغُفل لننتقل إلى الحديث، باقتضاب شديد، عن الهيكل من منظور النظرية الوقعية Moraic التي تقطع مع التصوّر القطعي للهيكل سواء لجأ إلى هيكل **س ح** أم اعتمد الصيغة المنافسة ذات المواقع الغُفل.

لو عُدنا إلى البنيتين التمثيليتين في (22) اللتين تُلخّصان جوهرَ معالجة المدّ التعويضي من منطلق فرْضية الهيكل الغُفل، فسيتبيّن بوضوح أنّ الموقع الذي يستقبل تارة التمديد الحركي وتارة أخرى التمديد الساكني في هُيَيكل الأداة، يقبل تأويلين أصواتيين مختلفين: التأويل الصائتي في حالة [*haa–*]، والتأويل الصامتي في حالة [*ham–*]، ويتعيّن أن يُسوّغ كلّ تأويل ببنية مقطعية خاصة، فالتأويل الصائتي للموقع يجب أن تتيحه بنية مقطعية ذات نواة مفرّعة؛ كما هي الحال في البنية المقطعية المُسْندة إلى [ما] في البنية التمثيلية (23)، في حين أنّ التأويل الصامتي مسوّغ ببنية مقطعية ذات ذيل Coda، كما هو مُبيّن في التمثيل المقطعي المسند إلى [بَل]، حيث يظهر أن موقع الذيل لا يحتمل أن يُربط بنغمة صائتية (أي حركة). لقد أثارت لفين المشكلة التي يطرحها تأويل الصائت (ح) المربوط بموقع صامتي (س) في نظرية (س ح) لكليمنس وكيزر(16)، في معرض انتقادها هذا النموذج، لكنّ المفارقة أن لفين تقترف هَنَةً بإتيانها بما تُنكره على صاحبيها. ففي إطار نظرية المواقع الغُفل التي تتبنّى تمثيلاً شجريًا للمقطع وفق هندسة س-خط للمقطع، يمكن تأويل المدّ التعويضي بوصفه سيرورة انتشار النغمة الصائتية نحو موقع صامتي؛ بحكم أنّه مربوط بالمكوّن المقطعي الذيل الذي لا يقبل إلا التأويل الصامتي. أما إذا كان الانتشار حركيًا، فإن الحركة تربط بالنواة المفرعة، وهذا الاختلاف لا يبرزه الموقع ذو المواقع الغفل، ما يدفعنا إلى القول: إننا لو نظرنا إلى النظريتين المتنافستين: نظرية (س ح) ونظرية الموقع - الغُفل، فسنلحظ أنّهما متكافئتان.

1. الهيكل الوقْعي

يمكن القول إنّ مجمل تصورات الهيكل التي عرضناها في هذه الدراسة تصدُر عن خلفية قِطعية، بمعنى أنّ الهيكلَ وِجاهٌ Interface لتوافقات بين مستوى القطعات، بوصفها حزمة من السمات الأصواتية الواردة في التحليل اللساني، والمستوى فوق القطعي Suprasegmental الذي ينتظم وفق قيود البنية المقطعية. فسواء تعلّق الأمر بالهيكل (س ح) في صورته الأولى، على النحو المعتمد في مككارثي، أم تعلق بالهيكل وفق نظرية المواقع الغُفل، أم بهيكل لوفينستام الذي يتيح رصد التناوبات الحركية

(16) لمزيد من التفصيل، انظر:

George Clements and Samuel J. Keyser, *CV Phonology: A Generative Theory of The Syllable* (Cambridge: MIT press, 1983).

المشروطة صرفيًا، فإن النغمة، في النظريات الثلاث يجب أن تربط بموقع فنولوجي زمني مُخصّص، إما بسمة [+/- صامتي]، وإمّا عبارة عن موقع غير مخصّص، أي (x)، لتكتمل قِطعيتها. وأوْضحنا أنّ هذا الموقع ينتمي لرفّ الهيكل ومربوط بأحد مكوّنات المقطع.

من زاوية نظر تأريخية، تُعدّ دراسة مككارثي وبرينس الموسومة باسم الصرف العَروضي[17]، دراسة قطعت جذريًا مع التصوّر القطعي الذي ظل حاضرًا في النظرية المستقلة القطع. وتتمثّل هذه القطيعة في رفض مستوى التمثيل الهيكلي بمختلف أشكاله التي تطرقنا إليها، لفائدة بنية مؤسسة على الوزن الذي يُرمزُ له بالوقْع أو المورا Mora. لم يعد مقبولاً في هذه النظرية الحديث عن موقع قطعي في الهيكل، بل أصبح الحديث عن وقع مخصّص بمقولة عروضية μ) تشرف مباشرة على النغمات التي يجب أن تُسوّغ عَروضيًا ليتمّ تأويلها أصواتيًا. يبرّر الباحثان أسلوب التمثيل للهيكل بمقولات عَروضية خالصة تبريرًا إمبريقيًا، وذلك بالإشارة إلى أن النحو الطبيعي للّغات البشرية لا وجود فيه لعمليات فونولوجية تابعة لعدد القطعات في البنية التمثيلية، فموضوع التَّعداد ليس القطعات، بل الأوْقاع والمقاطع والأقدام، لأن تعداد القطعات مفتوحٌ، بيْد أنّه في العَروض مُقيّد بالمثنوية، فالعمليات النحوية، بما فيها العمليات الفونولوجية، لا تَعُدّ أكثرَ من عنصرين. ويحسُن التنبيه إلى أنّ للتَّعداد مظهرين: يتعلق المظهر الأول بكيفية اشتغال آلية العدّ في النحو. ويتعلق المظهر الثاني بمعرفة العناصر الخاضعة للعدّ. فبالنسبة إلى المظهر الأول، يبدو أن اشتغال التعداد مُقَيَّد بالمحلّية Locality، فانطباق قاعدة معينة يقتضي منها حصْرَ العنصر الذي تعتبره موضوع الانطباق، وفحص العنصر المجاور بنيويًا. هناك وفرة في الأمثلة المبيِّنة أن أقصى ما يعتبر واردًا بالنسبة إلى العملية، يتحدّد في عنصرين ينتميان لمحلّ واحد. فقاعدة برينس المعروفة باسم «قاعدة النهاية» Rule End تنطبق على طَرَف Edge ميدان ما، وتأخذ في الاعتبار العنصر المتاخم للطَرَف. ومجمل القول إن العمليات لا تأخذ في الاعتبار، في أثناء اشتغالها، أكثر من عنصرين. أما بخصوص طبيعة الموضوعات المعدودة، فمن باب مسلّمات النظرية الفونولوجية أن القواعد لا تحسب القطعات. فالقواعد تتعرف إلى المقاطع والأوقاع والأقدام.

استنتاجات وخلاصات

طرحنا في مستهل هذه الدراسة مشكلة أوّليات التحليل اللساني لبنيات اللّغات الطبيعية من خلال ما يحدث في مستوى التكوين الصرفي للفعل العربي، وكان منطلقنا بسط نظرية صورية (نموذج صوري) تنطلق من المورفيم بوصفه قطعة مستقلة في رفّ يتوازى عموديًا مع رفوف مورفيمات أخرى منخرطة في التوليف. وحاولنا أن نُبرز التعميمات التي يُتيحها النموذج الصوري من خلال البحث في مسوّغات النغمة العائمة (الفتحة الطافية) والعنصر الفارغ صوتيًا [ø] وخصائص الهيكل العَروضي. نريد أن

(17) لمزيد من التفصيل، انظر:

John McCarthy and Alan Prince, *Prosodic Morphology 1986* (Cambridge: Linguistics Department Faculty Publication Series, Massachusetts Amherst, 1996).

نضيف، فحسب أنّ أوّليات النظرية في نحوٍ صوري بالمعنى التوليدي، أي نموذج للتمثيل للقدرة النحوية في قوالب متعدّدة، لا تُطرح بوصفها مُسلّمات Axioms، بل هي فرضيات حول البنية الداخلية للموضوعات النحوية، ومن ضمنها الموضوعات الصرفية التي لا نعرف على وجه اليقين حقيقة وجودها وطبيعة خصائصها وكيفية تفاعلها مع الصوت والتركيب والمعنى. وتستمد هذه الفرضيات مبرّراتها العلمية من علاقتها بالبيانات التجريبية وبحيثيات الصياغة الصورية التي يفترض أنها محايثة للموضوع وليست مسقطة عليه. وبيّنا من خلال التمثيلات الصورية والنقاش النظري المحيط بها، أنّ مقولتي المجرّد والمزيد لا يمكن أن تحيلا إلى واقع تجريبي في ظل نظريات لسانية تُعيد النظر باستمرار في طبيعة أبجديات التوليف والقيود الموضوعة عليه. وبيّنا أيضًا كيف تتمكن نظرية صورية من التنبؤ بالبنية الصائتية للاصقة المضارع وفرزها عن فتحة البناء للمعلوم، والتنبؤ بحركة عين الصيغة، وكيفية نجاحها في ردّ جميع البنيات الفعلية إلى هيكل واحد يتضمن نواة وتوسيعات، وأن الاشتقاق الصرفي في اللغة العربية لا يتم بين الصيغ الفعلية المعجمية، بل بين الصيغ المتصرّفة للفعل. كما أننا وقفنا عند الخلفيات النظرية والتجريبية التي أملت تصوّرات معيّنة للهيكل العَروضي في إطار نظرية قطعية وأخرى عَروضية خالصة.

بعد هذا التوضيح، يجدر بنا أن نلتفت إلى بعض المآخذ التي يمكن تسجيلها بخصوص تصوّر النظرية الأبوفونية للهيكل، نذكر منها: أنّ الهيكل في هذه النظرية ليس بنية مُقَيَّدة بما يكفي، وليست تجسيدًا صوريًا لما يمكن أن تكون عليه الجذوع المعجمية، ففي هذا الإطار لا نرى طريقة واضحة لرصد التمايز البنيوي بين الصيغتين السلسليتين Concatenative «**تفاعل**» و«**تفعَّل**»، والصيغ الفعلية الأخرى ذات البنية الدمْجية غير السلسلِية؛ إذ يشير الباحثان: كرسال ولوفينستام، في دراستهما إلى الطابع السِّلْسلي للصيغتين، لكن الجهاز التمثيلي الذي يقترحانه لا يقوى على صوغ وصف بنيوي يعكس هذه الخصيصة؛ ويستتبع هذا أنّ الهيكل في النظرية، يُسند للصيغتين المذكورتين تمثيلاً لا يختلف هيكليًا عن التمثيل المسند لصيغة «**انفعل**» التي تبدو سلْسلية وما هي كذلك. فجميع الصيغ ذات السابقة المعجمية، سواء أكانت سلسلية أم لم تكن كذلك، تملك في هذا الإطار هيكلاً واحدًا (البنية التمثيلية 24) حيث مقطع الإلصاق مُعيَّن (غير شاغر). وثالثة الأثافي أنّ مقطع الإلصاق يمكن أن يُعَيَّن من أصل من أصول الجذر، فيكون له الوضع الصوري للسابقة من دون أن يكون سابقة، كما هي الحال في الصيغتين: **افعوعَل وافعنلل**.

البنية التمثيلية (24)

[س ح]م ص س ح [س ح]م ش س ح س ح

أضف إلى هذا أنّ التوظيف الاعتباطي لكلٍّ من مقطع الإلصاق ومقطع الاشتقاق يترتّب عنه ظهور تمثيلات صرفية برأسين صرفيين، ما يخرق قيدَ أحادية الرأس. فهذا القيدُ سرعان ما تُعلّق النظرية العمل به في حالات التمثيل لبنيات «**استفعل**» و«**افعوعل**» و«**افعنلل**»، حيث يُملأ مقطع الإلصاق ومقطع الاشتقاق بشكل متزامن، بدعوى أن جميع أصول الجذر يجب أن تُربط في الهيكل؛ حتى ولو اقتضى

الأمر ربط أحدها بمقطع الاشتقاق أو بمقطع الإلصاق. وينجم عن هذا أن المبادئ (بمعنى القيود) الساهرة على سلامة التمثيلات تبدو كأنها تطبق بصورة انتقائية.

قد تبدو الإشكالات المعروضة والتحليلات الصورية للمواكِب للمستجدّات متقادمة نسبيًا، مقارنة بما يصدر حاليًا في هذا المجال، بحكم أنها إشكالات تنتمي إلى العقدين الأخيرين من القرن الماضي. لكنّنا آثرنا إثارتها وعرضَها لسببين: أولهما أننا استعدنا التحليل الأبوفوني للفعل العربي في سياق إشكالي مغاير نسبيًا لما قمنا به في دراسة سابقة، يجدها القارئ معروضة في كتابنا: **بنية الكلمة في اللغة العربية: تمثيلات ومبادئ**؛ وثانيهما أن المتتبع للمستجدات في هذا الميدان، سيلمس أن راهِنيتها لم يمسسها خَدش في سياق البحث اللساني العربي الذي ما زالت سُلَطه تنظر بشيء من الريبة إلى اللسانيات الصورية والمعرفية وتعدّها ضربًا من الفلسفات التي تخرج عن سياقها، متى عَنّ لباحث عربي في اللغة أن ينظر فيها، والحال أن تأثيرها يتعاظم من خلال تقاطع اهتماماتها بما تشتغل به العلوم المعرفية والمنطق الرياضي والفلسفة. وانتبه علماء علم الأحياء إلى هذا التماثل الوثيق بين مبادئ التأليف النحوي والتأليف الجيني، ما حدا بعالِم المناعة نيلز جيرني Niels Jerne إلى أن يقدّم عرضه العلمي في احتفال تسلّمه جائزة نوبل في عام 1984، بعنوان لا يخلو من دلالة: «The generative grammar of Immune system»، «النحو التوليدي لنظام المناعة». وقد ينتفض البعض ضد هذا المنحى بالقول إن اللغة ظاهرة اجتماعية، لكنّه ينسى ظاهرَ أنّها بشرية قبل أن تنقدح شرارة التنشئة الاجتماعية لتعطيها مضمونًا خاصًا.

أسال الاستدلال على هذه الأطروحة مِدادًا كثيرًا، نجد عصارته في آخر مؤلّفات تشومسكي (2016) الموسومة بعنوان لا يخلو بدوره من إشارات وتنبيهات: **أي نوع من المخلوقات نحن؟** حين تصبّ دراسة الكلمات والعبارات اللسانية في مجرى البحث عن جواب لهذا السؤال، تكون اللسانيات قد تقدّمت في مضمار العلوم التفسيرية.

المراجع References

العربية

بلبول، محمد. **بنية الكلمة في اللغة العربية: تمثيلات ومبادئ**. الرباط: منشورات فكر، 2008.

بن يعيش الأسدي، يعيش بن علي. **شرح الملوكي في التصريف**. تحقيق فخر الدين قباوة. حلب: المكتبة العربية، 1973.

الأجنبية

Chomsky, Noam & Morris Halle. *The Sound Patterrn of English*. New York, Evanston and London: Harper & Row, 1968.

Clements, George and Samuel J. Keyser. *CV Phonology: A Generative Theory of The Syllable*. Cambridge: MIT press, 1983.

Dell, François et al. (eds.). *Forme sonore du Langage*. Paris: Hermann, 1984.

Goldsmith, John. *Autosegmental Phonology*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1976.

Guerssel, Mohand and John Lowenstamm. *Classical Arabic Apophony*. Paris: ms., UQAW & University Paris, 1993.

Kaye, Jonathan, Jean Lowenstamm and Jean Roger Vergnaud. «Constituent structure and government.» *Phonology*. vol. 7. no.1 (May 1990).

Kenstowicz, Michael. *Phonology in Generative Grammar*. Cambridge, Mass. and Oxford: Blackwell, 1994.

McCarthy, John and Alan Prince. *Prosodic Morphology 1986*. Cambridge: Linguistics Department Faculty Publication Series and Massachusetts Amherst, 1996.

McCarthy, John. *Formal Problems in Semitic Phonology and Morphology*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1979.

Ségérale, Philipe and Jean Lowenstamm. *Une Théorie généralisée de l'apophonie*. thèse de doctorat. Paris: Université Paris 7, 1995.

علي عفيفي علي غازي | Aly Afify Aly Ghazi*

المرأة البدوية في كتابات الرحّالة الغربيين

The Bedouin Woman in the Writings of Western Travelers

ملخص: تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على صورة المرأة البدوية في العراق والجزيرة العربية، كما رسمها الرحّالة الغربيون عبر أربعة قرون، بين القرن السادس عشر والقرن العشرين. وتقوم الدراسة بذلك عبر عرض رؤيتهم لشكلها وصفاتها وحياتها وعاداتها وتقاليدها وقيمها ودورها في بيتها وقبيلتها والأعمال التي تقوم بها في ديرتها، مع التركيز على نشاطها في حياة القبيلة السياسية والعسكرية، وتقديم صور من حياة الفتاة البدوية الاجتماعية والعاطفية ودورها في الزواج وما يمثّله لها، ثم حملها وأمومتها ودورها في تربية أطفالها ورعايتهم والعناية بهم.

كلمات مفتاحية: المرأة البدوية، العراق، الجزيرة العربية، الرحّالة.

Abstract: This research explores the depiction of Bedouin women in Iraq and Arabia by Western travellers in the period between the sixteenth and the twentieth centuries. The author focuses on how these Western travellers to the region recorded the appearance, life habits, traditions, values, domestic and tribal roles performed by women. Special attention is given to the tribal political and wartime functions women carried out with focus on the activities in the political and military life of the tribe. It presents images from the social and emotional life of the Bedouin girl, her role in marriage and what it represented for her, pregnancy and motherhood and her role in raising and looking after children.

Keywords: Bedouin Women, Iraq, Arabia, Travellers.

* باحث بمركز قطر الفني، ويعمل محررًا لمشروع «قطر ودول الخليج العربي في الوثائق البريطانية».

Researcher at the Qatar Technical Center and Editor with «Qatar and the Arab Gulf states in British documents».

مقدمة

تُعد كتابات الرحّالة الغربيين مصدرًا مُهمًا لدراسة تاريخ الجزيرة العربية والعراق؛ إذ توافد على المنطقة عبر أربعة قرون عددٌ كبيرٌ من الرحّالة، تنوّعت طبيعتهم واختلفت توجهاتهم، كتبوا عن كثير من جوانب المجتمع البدوي بصورة مباشرة، أو بين ثنايا كتاباتهم؛ حيث يكشف التنقيب في مذكراتهم عن مواد جديدة تُثير الاهتمام المتزايد بالمرأة ودورها في تاريخ المنطقة. ومن هنا، تتمثل أهداف هذا البحث في محاولة تقديم صورة للمرأة البدوية، من خلال تحليل ما ورد في كتابات هؤلاء الرحّالة بتتبع الإشارات المتناثرة بين طيّات صفحات مؤلفاتهم، والمقارنة بين ما ذكروه، لنرى إن كان قد اتفق مع الواقع أم أن الرحّالة جانبَهم الصواب في كثير مما ذكروه عن المرأة البدوية في أوصافها المادية والمعنوية ودورها في الأسرة البدوية والمجتمع القبلي، والحياة اليومية في «ديرة» المخيم.

تركت حياة الصحراء بصماتها على لغة العرب، فإذا كان العرب أهل بداوة وقُفر، فإن اللغة العربية تأثرت كثيرًا بألفاظ البيئة التي رسمتها لهم الصحراء المقفرة بجفافها وقساوتها وخشونتها وإبلها وخيلها، وفي مقدم هذه الألفاظ المرأة التي أطلق عليها العرب أسماء وأوصافًا تحمل الصفات ذاتها، مثل أسماء الناقة والفرس، وأوصافها وصفاتها المادية والمعنوية، فمثلاً وصف العرب عيون المرأة بالكحلاء والنجلاء والجحظاء، وهي أوصاف عيون الفرس، وكذلك الأعناق فهي تلعاء وسطعاء وقصباء. وكلما كانت المرأة قريبة الشبه بالناقة السمينة (الكناز)، غدت حبيبة إلى نفوسهم، وكلما كانت قريبة الشبه من الفرس (الستهاء) أصبحت الأثيرة لديهم، وكذلك يُسمي البدو النساء بأسماء منفّرة وخشنة مثل خشونة الصحراء المقفرة. ولا تُعبّر الصور الشعرية التي رسموها في قصائدهم عن الحقيقة أو تُخبر عن الواقع[1]. وبيّن ابن خلدون تأثر العرب بالبداوة بقوله: «إن العرب أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القُفر ... وإنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعبث؛ ينتهبون ما قدروا عليه من غير مبالغة ولا ركوب مخاطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقُفر»[2]. وانتبه بعض الرحّالة الغربيين الذين زاروا الجزيرة العربية والعراق إلى تأثر المرأة البدوية كثيرًا ببيئتها الجغرافية، وحبّها وعشقها حياة الحرية التي توفرها لها الصحراء، وسعادتها ورضاها بدورها في الأسرة والقبيلة والمضارب.

تهدف هذه المقدمة إلى توضيح أن ما لاحظه الرحّالة ليس جديدًا على حياة البادية أو تفردًا لهم، بل يرجع إلى عهود ما قبل الإسلام.

تجيب هذه الدراسة، وفق هذه الرؤية، عن التساؤلات التالية: هل رسم الرحّالة الغربيون صورة واقعية للمرأة البدوية؟ وكيف كانت نظرتهم إلى ما تتمتع به من صفات مادية ومعنوية؟ هل انتقدوا الدور الذي تقوم به؟ أم هل أنهم أشفقوا عليها لما تتحمله من واجبات ومشاق يومية؟ وكيف كان تقويمهم لدورها في المخيم البدوي إيجابيًا أم سلبيًا؟ هل لاحظوا تمتعها بحرية وبتقدير من الرجل البدوي؟ أم هل دوّنوا تعرّضها للقمع وعدم التقدير في مجتمع يتمتع بصفة ذكورية ونظرة دونية إلى المرأة، كما

(1) خليل عبد الكريم، **العرب والمرأة: حفرية فِي الإسطير المخيم** (بيروت: دار الانتشار العربي، 1988)، ص 8.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.])، ص 151.

كان شائعًا في الأدبيات الأوروبية تحت تأثير ما تركته ترجمة كتاب **ألف ليلة وليلة** في المخيلة الغربية عن المرأة الشرقية عمومًا والبدوية خصوصًا؟ هل لاحظ الرحّالة الغربيون أن المرأة البدوية متذمرة من حياتها؟ أم أنها سعيدة بدورها في قبيلتها؟ أكانت مصونة ومقدَّرة ومحترمة أم إنها منتهكة الحقوق؟ ما مصيرها إذا ما تعرضت قبيلتها للغزو؟ ما القيم التي يمثلها الزواج وإنجاب الأطفال والأمومة في حياة المرأة البدوية؟ هذا ما ستحاول الدراسة الإجابة عنه من خلال كتابات الرحّالة الغربيين.

الصفات المادية والمعنوية

يرى الرحّالة الغربيون أن بشرة المرأة البدوية سمراء، وعيونها حوراء لوزية، «تفيض بالنار التي تقدح من أحداقهن السود، أما أيديهن وأقدامهن ففيها ما يُلهب غيرة أكثر حسان باريس أناقة، وقدودهن هيفاء»[3]. ويرى ريجيس دوبريه أن «النساء العربيات بشرتهن زيتونية اللون، وقسماتهن خشنة عريضات المناكب»[4]. وتصف الليدي درور بنتَ الصحراء بأنها ليست «بدينة أو مترهلة. فحياتها كلها تعب وإجهاد، فلا سبيل لأن تتكدس اللحوم على الجسوم»[5]. وتُضيف الليدي آن بلنت إنها «قصيرة، نحيلة وذاوية، لها خصلة شعر رمادي طويلة مُجعدة، وعينان ضعيفتان [...] مُنهكة تمامًا»[6]. «أطول أو يماثلن الرجال في الطول، ومن المُعتاد أن ترى الكبيرة منهن بدينة أو ثقيلة المشية. أما بالنسبة للفتيات فمن الجميلات [...] وهن عادة بوجوه صَبوحة باشة»[7]. أما شارل هوبير، فيقول: إن «النساء اللواتي رأيتهن كُن على قلتهن جميلات وممشوقات. عيونهن جميلة جدًا كما في كل الشرق، لكن لونهن كان باهتًا ومَرَضيًا»[8].

يُقدِم ولستيد أيضًا وصفًا لسيدة البادية، وهي زوج أحد الشيوخ، بأنها «فتاة شابة جميلة [...] فارعة الطول [...] ذات جمال أنثوي أخّاذ [...] هيأتها ومشيتها في منتهى الرشاقة [...] شعرها يتدلى في جدائل على صدرها [...] وجنتاها رائعتا اللون، وشفتاها حمراوان، مكتنزتان ممتلئتان، وأسنانها بيضاء ولؤلؤية [...] تبدو بمنتهى البراءة والسذاجة»[9]. وترى آن بلنت أن المرأة البدوية «مخلوقة رائعة بوجه

(3) كارلو كلاوديو جوارماني، **نجد الشمالي: رحلة من القدس إلى عُنيزة في القصيم**، ترجمة وتعليق أحمد إيبش (أبو ظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2009)، ص 88.

(4) ريجيس دوبريه، **رحلة دوبريه إلى العراق 1807–1809**، ترجمة وتعليق بطرس حداد، تقديم عباس العزاوي (بغداد: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2011)، ص 130، 131.

(5) الليدي درور، **على ضفاف دجلة والفرات**، ترجمة فؤاد جميل (لندن: دار الوراق للنشر، 2008)، ص 310.

(6) ليدي آن بلنت، **رحلة إلى نجد مهد العشائر العربية**، ترجمة أحمد إيبش (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005)، ص 166.

(7) الليدي آن بلنت، **قبائل بدو الفرات عام 1878**، ترجمة أسعد الفارس ونضال خضر معيوف (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991)، ص 442؛

Lady Anne Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates* (New York: Harpers & Brothers Publisher, 1879), pp. 397–398.

(8) شارل هوبير، **رحلة في الجزيرة العربية الوسطى 1878–1882: الحماد، الشمر، القصيم، الحجاز**، ترجمة إليسار سعادة (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2003)، ص 73.

(9) جيمس ريموند ولستيد، **رحلتي إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا**، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي (بغداد: مكتبة النهضة العربية؛ مكتبة دار إحياء التراث العربي، 1984)، ص 112.

رائع الجاذبية [...] وحتى العينين كانتا مشعتين»[10]. وتُضيف في وصفها «لبيبة حسنة التربية [...] وجهها جذّابًا»[11]. وتصف، جوزة، زوج سطام شيخ الرولة، بأنها «جميلة ورشيقة بقسمات ناعمة، ولطيفة جدًا»[12]. ويصف لوي جاك روسو المرأة البدوية بأنها «طويلة القامة، مهيبة القوام، رائعة الشعر، المكون من جدائل تنحدر بلا مبالاة على كتفيها لتصل إلى وسطها، أما ملامحها العامة فتبدو جميلة رغم أنها نصف مغطاة بنقابها»[13].

ويُضيف جون آشر إن نساء بني لام «على جانب غير يسير من الجمال في شكلهن وحركاتهن الرشيقة»[14]. وتؤيده الفرنسية مدام ديولافوا في أن نساء بني لام «جميلات الملامح [...] بقاماتهن الفارعة، وسماتهن الجذابة، وشعورهن المضفورة والمتدلية إلى ما يقرب من النحور، يستحققنّ كل تمجيد وتحسين»[15]. وتُفسر آن بلنت السمنة والشعر الأشقر لدى المرأة البدوية عند بني لام، بأنها «دلائل دم أجنبي»[16].

يرصد بيترو ديللافاليه «النساء حاسرات الوجوه، ولا يتحجبن»[17]، فظاهرة الحجاب من خصائص الحياة المدنية للمرأة، لأن تغطية وجهها وسيلة حماية لها من أي إنسان غير زوجها، والأمر يختلف في البادية، فالنسوة يمشين سافرات[18]. وتُشير جيرتروود بيل إلى أن النساء في البادية «غير مُحجبات [...] كانت وجوههن من مستوى الفحم، وتحته موشومة بلون نيلي، وشعورهن تتدلى في ضفيرتين على كل جانب»[19]. ويُضيف فريزر إنهن إذا ما نزلن المدن والقرى فإنهن «يطفن في الشوارع غير مُحجبات»[20].

(10) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 350؛ Blunt, pp. 312, 313

(11) بلنت، **رحلة إلى نجد**، ص 128.

(12) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 390؛ Blunt, p. 350

(13) لوي جاك روسو، **رحلة إلى الجزيرة العربية سنة 1808**، ترجمة وتحقيق بطرس حداد (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ص 73.

(14) جون آشر، «مشاهدات جون آشر في العراق»، ترجمة جعفر خياط، **مجلة سومر**، مج 21، ج 1، 2 (1965)؛ جون آشر، «مشاهدات جون آشر في العراق»، ترجمة جعفر خياط، في: **رحالة أوروبيون في العراق** (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007)، ص 174.

(15) ديولافوا، **رحلة مدام ديولافوا: من المحمرة إلى البصرة وبغداد 1299هـ - 1881م**، ترجمة علي البصري، تقديم مصطفى جواد (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007)، ص 167.

(16) آن بلنت، **الحج إلى نجد مهد العرق العربي**، ترجمة صبري محمد حسن، تقديم ومراجعة رؤوف عباس حامد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 127.

(17) بيترو ديللافاليه، **رحلة ديللافاليه إلى العراق: مطلع القرن السابع عشر**، ترجمة بطرس حداد (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 66.

(18) جمال محمود حجر، **الرحالة الغربيون في المشرق الإسلامي في العصر الحديث** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2008)، ص 156، 157.

(19) ليدي بيل، **رسائل جيرتروود بيل 1899- 1914: فلسطين. الأردن. سورية وحائل**، ترجمة رزق الله بطرس (بيروت: دار الوراق للنشر المحدودة، 2008)، ص 46-47.

(20) جيمس بيلي فريزر، **رحلة فريزر إلى بغداد سنة 1834**، ترجمة جعفر الخياط (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 150.

ويرى جوارماني أن ذلك دليل على نبل المحتد، و«من مزايا النبالة»، لكنه مع ذلك يذهب إلى أنها ليست إلا «مزايا بائسة»[21]. وتبقى الزوجات والبنات منتقبات عند آل العروق، وهي عادة أهل نجد، التي تختلف فيها عن البدو[22]. وتُسمى المرأة التي لا ترتدي نقابًا على وجهها «حُرمتن مدلع»[23]. ولعل ذلك نتج من أن المرأة البدوية تُشارك الرجل في كل شيء حتى الغزو، ومن ثمّ فإن عدم تغطية وجهها «عملي أكثر حين تُساعد زوجها في العمل، وحين تتعامل مع الحياة الصعبة في الصحراء»[24]. لكن البدويات عندما ينتبهن إلى أن غريبًا ينظر إليهن، فإنهن من باب الحشمة «يرفعن الكوفية التي تُحيط بالرقبة إلى الوجه حتى مستوى العيون التي تبقى وحدها مكشوفة»[25].

يُشير الرحّالةُ أيضًا إلى أن البدو يتغنون في أشعارهم وأزجالهم وأغانيهم بالمرأة الجميلة التي يُطلقون عليها «خرعوبة»، ويرون أن جمال المرأة يكمن في الخصر النحيل والعجز الكبير، خصوصًا إذا كانت تتمتع بعيون سوداء جميلة، ويُطلقون عليها «مُدعج»، أما إذا كانت جيدة الملبس ونظيفة المظهر وكحيلة العينين، فيقولون عنها «الحُرمة عليها دِلّ»[26].

ولنساء البدو، كما يذكر جوارماني، شعر كستنائي أو أسود، ويندر بينهن المرأة ذات الشعر الأشقر. وسواء كُن شقراوات أم سمراوات، لهن محيا جميل. وشُعورهن طويلة، لمّاعة بفضل مرهم عديم الرائحة يقُمن بتركيبه من الذرور الناعم جدًا المُتخذ من لحاء النخيل، ومن الدهن المُصفى من إلية الخروف[27]. وتتدلى على جانبي وجوههن جديلتان سوداوان مخضبتان بالحناء[28]. ولا تختلف طريقة ضفر الشعر بين الرجل والمرأة، غير أنها هي تُحب دهن شعرها بالزيت أو الزبد. ولا يقف البدو من لون الشعر موقف اللامبالي، وذلك لأن اللون الأشقر مثل الذهب موضع تقدير خاص لديهم، وللحصول على هذا اللون تغسل النساء شعورهن ببول الإبل. ويعتقد البدو أن الشعر الطويل لدى المرأة علامة الذكاء، فإذا كان لفتاة شعر طويل وأسنان بيضاء مثل حبات الأرز، وعينان كعيني الغزال، وثديان مثل الرمّان، كانت فتاة مُكتملة. وعندما تتزوج يُقصّ شعرها فوق الجبهة لتجميلها[29].

على الرغم من النظرة التي تضع المرأة البدوية في مكانة أدنى من مكانة الرجل، فإن لها في نفوس

(21) جوارماني، **نجد الشمالي**، ص 39.

(22) بلنت، **رحلة إلى نجد**، ص 168، 169.

(23) جوهن جاكوب هيس، **بدو وسط الجزيرة: عادات، تقاليد، حكايات وأغان**، ترجمة محمود كبيبو، تحقيق وتقديم محمد سلطان العتيبي (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2010)، ص 253.

(24) حجر، **الرحالة الغربيون**، ص 179.

(25) روسو، ص 73.

(26) هيس، ص 252–253.

(27) جوارماني، **نجد الشمالي**، ص 32، 89.

(28) درور، ص 91.

(29) جوسان وسافينياك، «أعراف قبيلة الفقراء (6)»، ترجمة محمود سلام زناتي، **مجلة العرب**، الجزء 7، 8، السنة 28 (يوليو – أغسطس 1993)، ص 507.

الجماعة القبلية احترامًا خاصًا ورفعة، وتتمتع بحرية قلما تتمتع بمثلها امرأة غيرها[30]. وكي تكون المرأة موضع تقدير، لا بد من أن تكون من أسرة طيبة، وتربيتها ممتازة. ومن الناحية الجسدية يتطلبون فيها وجهًا ذا قسمات منتظمة وجبهة عريضة بيضاء وعيني مها، متوّجتين بحاجبين سوداوين وخدين في لون التفاحة الناضجة وثديين مثل الرمان، وأسنان بيضاء مثل البَرد، وشعرًا بلون الذهب. ويتطلبون من المرأة المتزوجة الكرم عند لقاء الضيوف والوفاء لزوجها والإخلاص لأسرتها، وهم يحتقرون البدوية الفاجرة أو البغي التي تبحث عن عشّاق، والنطلانة التي تسرق من الخيمة، أما الثرثارات والمُهملات والقذرات فلا يُطيقونهن[31].

دور المرأة في حياة القبيلة

تضطلع المرأة البدوية بدور كبير في البادية؛ إذ تُستشار حتى في القضايا المهمة[32]، ويقع على عاتقها القيام بالعمل الرئيس في مضارب الخيام، وذلك لاعتقاد البدوي أن مزاولة أي عملٍ عدا القتال وركوب الخيل والفروسية والصيد بالصقور أمر ماس بكرامته[33]، ولهذا تقوم المرأة بجميع «الأعمال المتعلقة بالحياة اليومية، إلى جانب العناية بالأطفال والطبخ والأعمال المنزلية، وتسهر على إدامة النار مشتعلة، وتطحن الحبوب لصنع الخبز، وتعتني بالحيوانات الصغيرة: الغنم والماعز، وهذا يعني أن حياتها في غاية الصعوبة»[34].

من أشق الأعمال التي تقوم بها المرأة البدوية جلب الماء وجمع الحطب والبَعَر؛ لأجل طبخ الطعام وتحضير الخبز، كما ينبغي لها أن تحلب النُوق والنِعاج والمَاعِز[35]، وتشمل أعمالها أيضًا غزل النسيج على «النول» الذي تستمد منه قطع الخيمة والأقمشة الخشنة التي تصنع منها الأكياس والأغطية، وفي بعض الأحيان القُمصان أيضًا. وتُساعد في أعمال الرعي والصيد، ويتولى الرجال هذه المهمة أحيانًا، كما قد يقومون بغزل النسيج أحيانًا أخرى، ويُبرر أوبنهايم ذلك بأنه لأجل معالجة الضجر الذي قد يُصيبهم[36]. وفي الرحيل تُلزم المرأة البدوية بطي الخيمة وتحميلها على ظهور الجِمال لتغيير المضرب

(30) ويليام ب. سيبروك، **مغامرات في بلاد العرب**، ترجمة عارف حديفة ونبيل حاتم (دمشق: دار المدى للنشر والتوزيع، 2006)، ص 72.

(31) جوسان وسافينياك، «أعراف قبيلة الفقراء (4)»، ترجمة محمود سلام زناتي، **مجلة العرب**، ج 3، 4، السنة 28 (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 1993)، ص 186.

(32) ماكس أوبنهايم، **رحلة إلى ديار شمر وبلاد شمال الجزيرة**، مراجعة وتدقيق محمود كبيبو (لندن: دار الوراق للنشر، 2007)، ص 153، 154.

(33) ماكس أوبنهايم وآرش برونيلش وفرنركاكسل، **البدو، الجزء الأول: ما بين النهرين «العراق الشمالي» وسورية**، ترجمة مشيل كيلو ومحمود كبيبو تحقيق وتقديم ماجد شبر (لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007)، ص 88.

(34) هيس، ص 255.

(35) ميهاي فضل الله الحداد، **رحلتي إلى بلاد الرافدين وعراق العرب**، ترجمة ثائر صالح (بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2004)، ص 89، 90.

(36) أوبنهايم، ص 154-156.

وإقامتها وترتيبها[37]. ويقع على عاتقها إقامة بيوت الشعر ونصبها وهدمها وطيّها وتحميلها وتنزيلها عن ظهور الدواب، حينما يتعين إقامة المضرب أو نقضه، كما أن عليها تدبّر الوقت لتربية الأطفال ورعايتهم[38]، وهي أم العيال وراعية البيت. وهناك من يعتقد أن ما تقوم به المرأة من أعمال نتجت من النظرة الذكورية في المجتمع التي تُفضل الرجل على المرأة، لكنَّ «هذه الأعمال تجعل الحياة البدوية متوازنة، فأعمال الرجل خطرة وقد تُنهي حياته» في أي لحظة[39].

يصف لوي جاك روسو النساء البدويات بأنهن «نشطات جدًا، ينصبُّ اهتمامهن على غزل الأصواف ونسج الأبسطة والخِرَجَة التي توضع على ظهر الدواب، والأنسجة المفيدة لمختلف الاستعمالات، وخاصة الضرورية لإعداد الخيام [...] والعناية بالحليب ومشتقاته، والأعمال البيتية اليومية، كإعداد الطعام، وتنظيف الخيول والجمال. ونستطيع القول بأن واجبات النساء ومسؤوليتهن هي أكبر، لا بل أثقل مما يقع على عاتق الرجالَ»[40]. وتُضيف آن بلنت إن نساء البدو «نشيطات في تأدية كل الأعمال في المخيم، يحضرن الحطب ويسحبن الماء وينصبن الخيام ويهدمنها، ويحلبن النعاج والنوق ويقمن بعمليات إعداد اللبن، ويطبخن الطعام، ويعشن بمعزل عن الرجال، ولكن لا يُحجر عليهن، أو يُوضعن تحت الحظر والمراقبة. تخرج النساء في الصباح لجمع الحطب، ومعهن الجِمال أو الحمير، وكل مَنْ صادفناهن وجدناهن يعملن في همّة عالية وبمَعشر حسن؛ إذ يختلطن ويزرنَ خيام بعضهن بعضًا ومعهن الأطفال، ولديهن القدرة على الاختلاط بالأقارب الذكور كل حسب درجة قرابته، إلا أن مكانتهن الاجتماعية في حالة يُرثى لها، ولكنهن لا يتذمرن من ذلك»[41]. بينما يُقصر أوبنهايم «المهارات اليدوية لنساء البدو على غزل ونسج أقمشة خام، وخياطة قطع قماش يتمّ شراؤها لصنع الثياب»[42]. ويُضيف هارولد ديكسون إنها «تنسج الستائر التي تقسّم الخيمة إلى أجزاء في أوقات فراغها»[43]. ويُطلق البدو على المرأة التي لا مهارات لديها، «رفلي»، أي «لا تستطيع الطبخ، ولا تُجيد صُنع الثياب، وبيتها متسخ»[44].

تقوم المرأة البدوية مقام زوجها في الترحيب بالضيوف في خيمتها عند غيابه، وتُكرم ضيافتهم وإنزالهم وإعداد الطعام لهم، وإطعامهم وتأمين راحتهم[45]. كما بيدها شرف زوجها وسُمعته، وتقع على عاتقها

(37) جوسان وسافينياك، «أعراف قبيلة الفقراء (2)»، ترجمة محمود سلام زناتي، **مجلة العرب**، ج 11، 12، السنة 27 (تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول/ ديسمبر 1992)، ص 756.

(38) كارلو كلاوديو جوارماني، **نجد الشمالي**، ص 39؛ كارلو جوارماني، **شمال نجد، رحلة من القدس إلى عنيزة في القصيم في العام 1864**، ترجمة صبري محمد حسن (القاهرة: دار الهلال، 2010)، ص 48.

(39) عدنان العطار، **تقاليد الزواج الدمشقي: البدوي والريفي والحضري** (دمشق: دار سعد الدين للنشر والتوزيع، 1999)، ص 22.

(40) روسو، ص 93.

(41) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 442؛ Blunt, pp. 397-398.

(42) أوبنهايم وبرونيلش وفرنركاسكل، ج 1، ص 87.

(43) هارولد ديكسون، **عرب الصحراء** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996)، ص 21.

(44) هيس، ص 254.

(45) عوض البادي، **الرحالة الأوروبيون في شمال الجزيرة العربية: منطقة الجوف ووادي السرحان 1845-1922م** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2002)، ص 307.

مسؤولية تأمين ما يحتاجه الضيف من الطعام. ومُجمل القول، إن «عليها أن تجعل اسم زوجها مشهورًا بين أقرانه العرب»[46].

أما وظيفة زوجات شيوخ العشائر والقبائل فالجلوس فحسب «بكسل مطلق»، تُبرره آن بلنت أنه «نتيجة الحكم الاستبدادي»[47]. ولا نتفق هنا مع ما ذهبت إليه الرحّالة البريطانية؛ وذلك لأن عدم قيام الشيخة بعمل في القبيلة يرجع إلى أن العُرف القبلي يحظر عليها ذلك، كما أن غالبية الشيوخ من الأغنياء، الأمر الذي يجعلهم يمتلكون من الإماء ما يغني الشيخة عن القيام بأي عمل يدوي. ومع ذلك، رصد رحّالة آخرون قيام زوج الشيوخ ببعض الأعمال الخاصة بها وبزوجها، ومساعدتها نساء العشيرة ووقوفها إلى جانبهن في وقت الأزمات. وأبلغ دليل على ذلك ما أورده الرحّالة من نماذج للمرأة البدوية، زوج الشيخ، أو الشيخة، أنها قامت بدور مؤثر في الحياة العامة؛ ومثلهم في ذلك عمشة زوج صفوق، سلطان البر، شيخ شمر الجربا[48]، التي تذكر آن بلنت أنها أهم شخصية بعد الشيخ، وترى بلنت أنها «شخصية نسائية من النوع الوقور الجليل، ومحط تقدير وإجلال بين كل القبائل في الجزيرة الشمالية [...] إنها الآن عجوز سمينة، والبدانة مقبرة الجمال، وعلى الرغم من وهن جسمها وعجزها؛ فهي امرأة في شخصية مُبجّلة، ومشيئتها تُعتبر بمثابة قانون في كل المخيم»[49]. ويُضيف كييوم لجان إنها «تُدير شؤون قبيلة شمر من وراء اسم ابنها، ولقد كان لزوجها، شيخ العشيرة السابق، ثقة كبيرة فيها، وترسّخت الثقة في قلوب أبنائها، وهي التي تجاوب على الرسائل التي ترد إلى ابنها، إنه يمثل جانب القوة، وهي تمثل جانب الحنكة والعلاقات الجيدة، وبما أنها أُمية فقد اتخذت لها كاتبًا أمينًا تُملي عليه رسائلها، ويقرأ عليها الرسائل الواردة إلى ابنها»[50].

يقدم ألويز موزيل نموذجًا آخر متمثلًا في تركية، زوج سطام شيخ الرولة، التي كانت «كلمتها قانونًا لا رادّ له. وكان الحديث يجري عن الضيوف ليس باعتبارهم نزلاء عند خالد، ابن سطام البكر، صاحب الخيمة، وإنما يُقال إنهم نزول عند أمه تركية». وكانت فوق ذلك كثيرًا ما تدعو الرجال إلى مضافتها، ثم تدخل قسم الرجال وتتخذ مجلسها في المكان الأبرز وتحتكر لنفسها الحديث. وما كان لأحد، ولا الأمير ذاته، أن يجرؤ على مناقشتها في أمر[51].

جعل القانون القبلي للمرأة حُرمة لا يجوز انتهاكها؛ فإذا ما هاجمت جماعة من الفرسان مُخيمها، ليس

(46) ديكسون، ص 109.

(47) بلنت، **رحلة إلى نجد**، ص 270، 271.

(48) عبد العزيز سليمان نوار، «آل محمد بيت الرئاسة في عشائر شمر الجربا: دراسة في الزعامة العشائرية العراقية في القرن التاسع عشر»، **المجلة التاريخية المصرية**، مج 15 (1969)، ص 157.

(49) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 258؛ Blunt, pp. 228–229.

(50) كييوم لجان، «رحلة لجان إلى العراق 1866م»، ترجمة بطرس حداد، **مجلة المورد**، مج 12، العدد 3 (1983)، ص 80؛ كييوم لجان، «رحلة لجان إلى العراق»، ترجمة بطرس حداد، في: مجموعة مؤلفين، **رحالة أوروبيون في العراق** (لندن: دار الوراق للنشر المحدود، 2007)، ص 265–266.

(51) ألويز موزيل، **في الصحراء العربية، رحلات ومغامرات في شمال جزيرة العرب 1908–1915**، ترجمة عبد الإله الملاح (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2010)، ص 175–176.

هناك ما يجعلها تخشى على نفسها من عدوانهم، وإذا ما اندلعت حرب بين قبيلتين «فالمرأة تُشجع الرجال أن يتقدموا للقتال ببسالة من أجلها ويعودوا منتصرين. وعندما يكون على القبيلة أن تحتشد للقتال، تقوم المرأة بكشف النقاب عن وجهها وتُطلق شعرها، وتعتلي مركبها القبلي؛ لِبثّ الشجاعة في قلوب الشباب والمسنّين لجلب النصر، والرجال في هذه الحالة، لا سيما إذا كانت المرأة ابنة الشيخ، يُضحون بأنفسهم في سبيلها»[52]. وتنقل الليدي درور عن أحد رجال العشائر، أن «استغاثة المرأة، أو صيحة الحُرمة، سبب الثأر والقتل، إنها تثير نخوة الرجال في الوغى، وتُوصم من يُحجم عنه بالجبن والعار، والشُجاع ذو الشكيمة أثير لديها ومكين مكرم، ومن يرهب الموت يضل السبيل إلى قلب فتاة البيداء»[53].

والخلاصة، كما يقول ديكسون، إننا «إذا وازنا بين مناقب ومثالب المرأة البدوية، فالمُحصلة أنها امرأة ساحرة بكل ما فيها تقريبًا. وينبع سحرها الطبيعي من كونها لا تعرف شيئًا عن العالم. ومعرفتها بالمدينة وحياتها محدودة، يُضاف إليها ما تسمعه من أقاويل، فهي لذلك كالطفلة بمرحها وبراءتها، ولكنها سريعة الغضب، وتعبس بدون سبب واضح، تملؤها الغيرة، وتُحب وتكره بعاطفة شديدة. ومع هذا باستطاعتها أن تكون ألطف المخلوقات وأكثرهم تضحية، تُحب أطفالها حتى العبادة [...] كما أنها تحس بالألم في أعماقها إذا لم يرقد زوجها بالقرب منها كل ليلة»[54].

الفتاة البدوية

يكاد يُجمع الرحّالة على أن الفتاة البدوية تتميز بجمال عينيها، وقد أحيطتا بالكحل الأسود، ونقاء البياض داخل العين، إضافة إلى الأهداب الرجراجة بحركة سريعة، وصوتها الناعم اللطيف الذي يُوحي بالضعف المُحبب لدى المرأة، ومُزج هذا الصوت بالنبرات القوية التي تدل على قوة الشخصية والتصميم. وللفتاة في القبيلة من الحرية ما للرجل، ولها مكانتها الرفيعة، وهي لا تحتجب، ولا يرى البدوي في سماحه لابنته بالاشتراك في الرقص والغناء والأفراح مع بنات القبيلة وفتياتها أي غضاضة أو نقيصة. وتتمتع المرأة المتزوجة بحرية أكبر من الفتاة غير المتزوجة التي تُمنع من الاختلاط بالرجال، أو تُقيم معهم أي علاقات، إلا في نطاق العائلة الصغيرة فحسب، ومع ذلك يُسمح لها بالظهور أمام رجال عشيرتها من دون حرج، ولا بُد لها من أن تخشى على سمعتها، «لأن أسوأ ما يحدث للمرأة منهن، هو أن تلوكها الألسن. ومع هذا فهن يتّصفن بحب القيل والقال، وبالخبرة في تشويه سمعة الآخرين»[55]. ويذكر ويلفرد فيسجير أن المرء لا يحتاج إلا لقليل من الإثبات حتى يُدين الفتاة بتهمة تبقى تُلازمها؛ أو إن مجرد إشاعة كافية كي تنال القتل على يد أسرتها من دون رحمة أو شفقة، وذلك حتى تسترد الأسرة شرفها وتمحو العار الذي لحق بها، ويُكلف أخوها بقتلها، ولا يُمكنه تخليصها إذا ما أراد البقاء بين عشيرته[56].

(52) ديكسون، ص 110.

(53) درور، ص 332-333.

(54) ديكسون، ص 48.

(55) المرجع نفسه.

(56) ويلفرد فيسجير، **رحلة إلى عرب أهوار العراق**، ترجمة خالد حسن إلياس (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006)، ص 197-198.

أعظم حدث في حياة الفتاة البدوية هو الزواج والأمومة، كما سيرد لاحقًا. والحياة الزوجية هي كل شيء لديها في الحياة، إنها تنتظر بمزيد من الصبر[57]، وتتطلع إلى ذلك اليوم الذي تزور فيه إحدى صديقات أمها زيارة خفية، فتفرح أن يتصل النسب بين الأسرتين. إن مثل هذا اليوم يجب ألا يكون بعيدًا، فالفتيات يتزوجن مبكرًا. وقد تعرف الفتاة الفتى في أيام الطفولة، ولا سيما إن كان ابن عم لها، وهو الغالب، وربما يكون غريبًا لم تر وجهه ولن تراه إلا في يوم الزواج. وعلى الرغم من أن واجب الفتاة أن ترضى بما يُقرره الوالدان، يُسمح بأن يرى بعضهما بعضًا[58]. والفتيات مُقامرات، والزواج الذي تُقدم عليه البدوية، حسبما ترى الليدي درور، ميدان فسيح للحظ، والزواج عندها وسيلة لغاية هي إنجاب الأطفال. إن نصف الرقى والتعاويذ التي يُعدّها السحرة مخصصة لمن لا طفل لها. فالعقيم ترى أنها لم تحظ برضاء الله، وأنها مخلوق لا فائدة في وجوده، أو «درب لا ينفذ إلى شيء»، وهي لا تترك تعويذة سحرية إلا وتستعملها، كما أنها تزور الأماكن التي يعتبرونها صالحة ومراقد الأولياء وتُصلي وتتضرع إلى الله تعالى عسى أن يُبدّل حالها السيئة بحالٍ حسنةٍ[59].

يُشير جوارماني إلى أن البدو لا يُجبرون الفتاة على أن تقبل زوجًا هي لا تتخيل صورته، والأب لا يُمكن أن يقبل بمن يتقدم للارتباط بابنته إلا بعد أن يحصل على موافقتها[60]؛ فإن كرهت زوجها المقترح، فقلة من الوالدين فحسب، تُصرّ على إتمام الزواج، ويتوقع منها أن تُطيع والدها وتوافقه على اختياره لها، والفتاة البدوية حُرة في اختيار من تُحب وتتزوج من تشاء، لكن لابن عمها فحسب الحق في الزواج منها أولاً[61]. ويرى الرحّالة أن هذا الحق يتمّ بالموافقة والتراضي والحب بين أبناء والعمومة، كما سيرد لاحقًا. وتتمتع الفتاة البدوية بقدر كبير من الاستقلال؛ فهي لا تُعدّ نفسها مُلزمة على الإطلاق بقرار أبيها في شأن الموضوع الخطر المُتعلق بمستقبلها، وإذا لم يحظ خاطبها برضاها أو لم يُفلح في الحصول على مودّتها، فلن تتردد في رفض طلبه، أما إذا قبلت، فيشُرع في الحال باحتفالات الزفاف[62].

الحياة العاطفية

الحياة العاطفية حرة لدى العشائر والقبائل البدوية؛ فالفتى يستطيع مرافقة الفتاة منذ الصغر في إنجاز متطلبات الحياة اليومية، حيث ينشأ بينهما الحب منذ الطفولة. ويتسابق الشبان لكسب ود الفتيات بألعابهم ومسابقاتهم. ويروي البدو كثيرًا من قصص الحب والحرمان التي يُحاول فيها الرجل استمالة قلب محبوبته المُعرِضة عنه بالقيام بأعمال بطولية متميزة[63]. والغزل البريء العفيف أمرٌ مُباح ومسموح

(57) درور، ص 318.

(58) أحمد عبد الرحيم نصر، **التراث الشعبي في أدب الرحلات** (الدوحة: مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، 1995)، ص 253-254.

(59) درور، ص 319.

(60) جوارماني، **شمال نجد**، ص 315؛ وجوارماني، **نجد الشمالي**، ص 119.

(61) العطار، ص 25.

(62) جوسان وسافينياك، «أعراف قبيلة الفقراء (2)»، ص 759-760.

(63) أوبنهايم، ص 157.

به. وقيل الكثير من شعر الغزل الصادر عن فتيات عاشقات قُلْنه في أحبابهن، من دون أن يُثير عليهن غضب آبائهن. فمن عشيرة بني تميم الشاعرة غزيل تتغزل بمعشوقها، وتتغزل أخرى من العشيرة نفسها بمعشوق لها كان أبناء عمها قد منعوها من الزواج به، وتتغزل شاعرة من عشيرة شمر بمحبوبها وتتذكره حين لاح لها برق من بعيد، ويتصف غزل بنات البادية بأنه غزل عُذري[64].

وإذا ما أحب فتى فتاة حبًا عفيفًا، ورغب في التقدم لخطبتها، فإنه يتودد إليها، ويناديها «يا نعامتي» أو «يا أيها الظبي الصغير»، ويتغنى بجمالها وأسباب تفضيلها على بنات القبيلة كلهن، ومع ذلك لا يستطيع أن يبوح لأحد «بحبه، لأن الحب للمحارب ضعف»، وعلى الرغم من سعيه الدؤوب لأن يكتم حبه، فلا بد لسكان المخيم من أن يُلاحظوا «كثرة تردده إلى قرب مضارب الفتاة التي يعشقها، وملاحقته لها بالنظر»[65]، و«يطيب للشباب المساعدة في استجرار الماء، وسحب الحبل خدمة للحبيبات، فهي فرصتهم للتحدث وإياهن، وملاحظتهن عن قرب، بل وقد يُتاح لهم ملامستهن»[66]. أما إذا أعلن الشاب عن حُبه وعشقه، فالفتاة لا تستطيع الزواج به، لأن أباها لن يُزوجها لرجل أبعده الحب عن الفروسية وفنون القتال التي تُمثل مظهرًا من مظاهر الرجولة في البادية. أما إذا نظم في محبوبته شعرًا أو زجلاً، فإن والدها لن يقبل أبدًا أن يزوجها به؛ بل قد يُطلب منه أن يُغادر ديرة القبيلة أو أهله أيضًا، وإذا كان ابنًا لشيخ العشيرة فإنه يُحرم مستقبلاً من تولي المشيخة[67].

حبّ الفتاة البدوية كتوم بفعل القيود الاجتماعية التي فُرضت عليها، حيث لا تستطع أن تجهر بحبها، خوفًا من عيون الرقباء. ولم يمنع ذلك بعض الفتيات من الإعلان عن حُبهن وولههن بالمحبوب الذي ملك عليهن شغاف القلب في أبيات شعرية[68]. ولا تختفي مشاعر الحب واللقاء بين المحبين في المخيم البدوي، حيث يلتقي الحبيبان في إحدى الخيام الخالية أو النائية التي لا تُطرق، وحين يكونان في خُلوة يضع الحبيب سيفه بينه وبين الحبيبة مُجرّدًا من غمده، في بداية كل لقاء، ويُقسم «الله يقف بيني وبينك يا بيضاء، وليضربني بهذا السيف إن أسأت إلى ثقتك وأخذت أغلى ما تملكين»[69].

يُمثل الحب رمزًا للبذل والتضحية عند البدو، فالخُبز ترف، ومن ثمّ يمثل هدية غالية تُقدمها الفتاة إلى حبيبها دليلاً على حُبها وبذلها[70]، ويكون تقديم الخُبز أحيانًا بهذه الصورة من الفتاة «دلالة على قبول الخطبة»[71]. وتبدو مشاعر الحب البدوي عندما ذهب ألويز موزيل لعلاج دَمّيان عبد نواف الرولة، ثم

(64) جواد العامل، **الشعر البدوي في الجزيرة العربية** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2009)، ص 139، 143، 155.

(65) العطار، ص 26.

(66) موزيل، ص 139.

(67) العطار، ص 26.

(68) موزيل، ص 200-201.

(69) موزيل، ص 223. ويورد عدنان العطار قسمًا آخر نصه: «بسم الله، كما أخذ الروح من هذا العود؛ فليأخذ روحي مني إذ لم أحافظ على روحك وجسدك وأحميهما يا أختاه». انظر: العطار، ص 24.

(70) موزيل، ص 249.

(71) العطار، ص 26.

طلب من زوجته العناية به، فوعدته بذلك «وعيناها مغرورقتان بالدموع، وقالت: كيف لي ألا أعتني بدَمّيان وروحي قد حلت به كما حلت روحه بي»[72]. ويصف ولستيد لحظة وداع بين شيخ قبيلة وزوجه التي تحبه: «لقد انكبت بيأس وتضرع على قدميه، في الوقت الذي كان فيه أخوها يُحاول دون جدوى إبعادها عن زوجها، لقد خارت قواها، وحين تراخت قبضة ذراعيها، حُملت بعيدًا عن زوجها وهي فاقدة الوعي. لقد خُيل إليَّ أن فؤاد عبد الله سوف ينفطر، وذلك لأنه ما إن ألقى نظرة واحدة على هيكل زوجته المتداعي، حتى تساقطت قطرات قليلة من الدموع على وجنتيه، ومن ثم انفرط من ذلك المشهد المثير بخُطى سريعة»[73].

أورد الرحّالة الكثير من قصص الحب المتبادل بين الشبان والشابات إلى حدِّ الوله، كقصة حب مطلق بن ماجد لفتاة مطيرية، والشيخ مطلق الصور لفتاة من عشيرته التابعة لمطير[74]، وأحمد شيخ الموالي لفتاة من عشيرته، وعبد الكريم بن صفوق شيخ شمر، وابنة خاله من قبيلة طيء[75]، وسطام الرولة وتركية من آل مهيد، وذليل بن مجول الرولة وشقيقة الشيخ ضاهر بن سليم[76]، وصفوق شيخ عشائر شمر وعمشة بنت شيخ عشائر طيء[77].

زواج المرأة

الزواج في الإسلام عقد مدني وليس سرًا مقدسًا، فبعد توقيع العقد أمام الشهود في خيمة والد العروس، تركب العروس حصان العريس أو ناقته، مرتدية ثوبًا أحمرَ ومزيّنة بالأساور والخلاخيل، مع قطع ذهبية مضفورة في شعرها، إذا كانت غنية، ويركب العريس معها، ويجوسان الخيام حتى يمرا على الجميع، وبذلك يتم إخطار القبيلة كلها بالزواج[78].

يقول ديكسون عن دوافع الزواج: «يلجأ الرجل للزواج بسبب حاجته إلى رفيق مساعد يُعدّ له طعامه ويهتم بحاجاته ويُصلح ويُجدد الخيمة، كما عليه أن يتزوج ليكون لديه من يُعدّ اللبن ويجمع الحطب، ويأتي بالماء له ولإبله. وعلى رأس كل ما سبق، إنه بحاجة لمن تُنجب له الأولاد، فهو بدونهم نصف رجل»، «ومن الواجب على البدوي أن يتزوج ويُنجب، فكلما كثر عدد أولاده، كلما ازدادت قوته، وهو يُسيء إلى قبيلته إذا رفض القيام بواجب كهذا»[79]. وتُضيف آن بلنت دافعًا آخر هو «الدعم السياسي»،

(72) موزيل، ص 40.

(73) ولستيد، ص 113.

(74) ديكسون، ص 133-134.

(75) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 49، 114؛ Blunt, pp. 42, 100

(76) موزيل، ص 30، 149.

(77) Austen Henry Layard, *Nineveh and its Remains*, vol. I (Paris: Baudry's European Library, 1850), pp. 100–102.

(78) سيبروك، ص 82.

(79) ديكسون، ص 125، 132.

معتبرة إيّاه «مشروع [...] حيث ستُصبح عائلتها حليفته في الحرب»[80]. ويعتقد الباحث أن ما ذهب إليه الرحالان على جانب كبير من الصواب.

ترغب الفتاة في شاب مُتعقل، قوي العزيمة، لا يتوانى عن الأخذ بالثأر، كريم، غني، ذي شباب ونسب وعصبية، ولو شاع عن شاب أنه جبان، لن تقبل الزواج به[81]. أما الشاب، فيطلب الفتاة لعفّتها وكرم أهلها ونسبهم، ولكونها تُلمّ بأعمال الخدمة المنزلية. تُجسّد هذه الصفات الفردية مصلحة العشيرة العليا وتُعبّر عنها، ولا تخرج عن سياستها، وليس لمعظمها علاقة بذاتية الفرد بالمعنى الحصري، ويؤكد هذا الواقع أن كيان القبيلة هو الكيان الوحيد الذي يعيه البدوي؛ إذ لا يستطيع تجاوز إطاره حتى حين ينظر إلى نفسه[82]، فلا قيمة للفرد خارج إطار القبيلة.

تتزوج الفتاة البكر بعمر بين اثني عشر وعشرين عامًا، والشاب بين أربعة عشر وخمسة وعشرين عامًا[83]، وتُسمى الشابة المتزوجة التي لم تُنجب «بنت متجوزة»[84]. ونادرًا ما يُجبرها والدها على الزواج، حتى ولو كان زواجها سيُعطيه الكثير من الإبل[85]، ويُتوقع منها أن تُطيع والدها وتوافقه على اختياره لها[86]. وتأخّر الشاب أو الفتاة في الزواج من الأمور التي تؤخذ عليهما، فعندما زار ألويز موزيل الأمير نوري الشعلان وسأله عن موعد زواج ابنه سعود، أجابه «إني لا أفهم ولا أستطيع أن أستوعب كيف يمكن لفتى أن يظل عازبًا»[87]. كما أن عدم الزواج لدى العشائري «علامة انحطاط كبيرة»[88]. والعائلات الجيدة لا تُؤخر زواج أبنائها إلى ما بعد سن السادسة عشرة[89].

ابن العم أحق بالزواج من ابنة عمه، حتى ولو لم يعلن عن رغبته فيها، والمبدأ هو إلزامية زواج أبناء العمومة بعضهم ببعض[90]. وإذا تجاوز أحد الأعمام هذه القاعدة، فإن ابن العم يستطيع أن يُبطل الزواج، مُتمسكًا بحقه القبلي الناتج من العُرف في الزواج من ابنة عمه، أما إذا تنازل فلها أن تتزوج

(80) بلنت، **رحلة إلى نجد مهد**، ص 260-261.

(81) الحداد، ص 26.

(82) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ط 3 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983)، ص 43.

(83) أوبنهايم، ص 158. وفي نجد والحجاز تتزوج البنت في عمر بين 13و14 عامًا، والولد في عمر بين 15و16 عامًا. حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط 3 (القاهرة: دار الآفاق العربية، 1956)، ص 113.

(84) هيس، ص 253.

(85) سيبروك، ص 83.

(86) نصر، ص 253-254.

(87) موزيل، ص 222.

(88) هنري بنديه، **رحلة إلى كردستان في بلاد ما بين النهرين سنة 1885**، ترجمة وتعليق يوسف حبي (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، 2001)، ص 68.

(89) بلنت، **رحلة إلى نجد**، ص 258.

(90) فيسجير، ص 253-254.

بمن تشاء[91]. «وعليها أن تحصل على موافقته إذا أرادت الزواج من غيره، أما إذا خالفت هذه القاعدة، ورفضت أن تُزف إلى ابن عمها، فله أن يقتلها دون أن يُطالَب بدفع دية»[92]. فبحسب تقاليد البادية تبقى الفتاة تحت تصرفه، وعليها أن تنتظر سنوات حتى يختارها للزواج أو يعتقها[93]. وتتعلم الفتاة البدوية منذ نعومة أظفارها أن زوج المستقبل سيكون ابن عمها، إلا إذا تخلى عنها طوعًا وسمح لرجل آخر بالزواج بها، وهذا ما يندر حدوثه. ولا يملك ابن العم الحرية الكاملة في اختيار زوجه؛ إذ تقضي العادات والتقاليد البدوية بأن تتزوج الفتاة حين تبلغ سن الزواج بأقرب شاب إليها، ويكون عادة ابن أخ الوالد[94].

قد يحدث النزاع بين أبناء العمومة أيّهم أولى بالزواج من بنت عمهم[95]، وإن لم تكن لابن العم أو لأحد من إخوته رغبة في الزواج منها، أصبحت طليقة من هذا القيد، لكن عليه أن يُصرّح أنه تخلى عن حقه كي تُصبح حرة في الزواج بمن ترغب. وإذا كانت لا ترغب في الزواج بابن عمها، أو أحبت فتى آخر، فعليها أن تسأل ابن عمها أن يتخلى عن حقه في الزواج بها، وقد يفعل ذلك، خصوصًا إذا كان لا يرغب فيها، أو عُرضت عليه هدية من الراغب الذي يطلب يدها، وإذا ما أصرّ على الرفض، فلا حلَّ أمامها سوى أن تفر مع حبيبها؛ ليتزوجا ويضعا نفسيهما في حماية أحد الشيوخ، ومع هذا يبقيان مُهددين بخطر ابن عمها؛ إذ يعتبر زوجها مذنبًا كالقاتل، ولن يأمن على حياته إلا بدفع فدية الدم[96]. وإذا تمكن أهل الفتاة من قتل الرجل الذي فر بابنتهم فعليهم دفع نصف الدية، لأنه هو السبب في موته[97]. ولابن العم الحق في إقامة دعوى قضائية ضد من تزوجها من دون موافقته، ويقضي العُرف البدوي ببطلان الزواج، أو أن يدفع الزوج لابن العم مهر الفتاة[98].

إذا طال العهد على الفتاة ولم تتزوج، جمع أبوها أبناء عمها الأقربين والأبعدين وأخطرهم إن كان لأي منهم رغبة فيها، وإلا فهي حرة في أن تتزوج بمن تشاء. وهناك من تزوج بسبع من بنات عمه، الواحدة بعد الأخرى ... وهكذا بالتتابع. «وفيما عدا حق ابن العم، فإن الفتاة البدوية حرة في أن تُحب وتتزوج

(91) عند بدو سيناء الفتاة دائمًا مُحتجزة لابن العم، وله أن يوافق على زواجها إذا تقدم لها أحد غيره، وفي هذه الحالة يدفع الغريب مبلغًا من المال ترضية لابن العم. انظر: حاتم عبد الهادي السيد وماجد أحمد توفيق، **ثقافة البادية: ملامح الشعر البدوي في بادية سيناء** (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1998)، ص 23.

وإذا كان ابن العم مُقتدرًا على الزواج، وهي لا تريده فليس له أي حق في احتجازها أو منع أحد من أي قبيلة من الزواج بها إذا كانت راضية. وإذا اشتبه ابن العم أن هناك رجلاً آخر هو السبب في امتناع بنت عمه عن الزواج به يجوز له منعها من الزواج به بشرط إثبات ما ادعاه. انظر: رفعت الجوهري، **شريعة الصحراء عادات وتقاليد** (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،1961)، ص 201–202.

(92) ديكسون، ص 124–125؛ درور، ص 326.

(93) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 346؛ Blunt, p. 308

(94) موزيل، ص 145، 225.

(95) حافظ وهبة، ص 113.

(96) ديكسون، ص 124–125.

(97) موزيل، ص 226.

(98) بلنت، **قبائل بدو الفرات**، ص 360، 361؛ Blunt, pp. 322-323

من تشاء، ومن هنا فإن أكثر الزيجات عند البدو عن حب حتى بين أبناء وبنات العم، يتفاهم فيها الشاب والفتاة على الزواج»[99].

يرى ديكسون في التزام الفتاة الزواج بابن عمها «عادة مُفيدة»؛ إذ إنها بذلك تضمن لنفسها زوجًا على الأقل حينما تبلغ سن الزواج[100]. كما يُحقق التماسك الداخلي للقبيلة والتضامن والتآزر بين أفرادها، وتأمين أسباب استمرار المعيشة، ونُشدانًا مُبكرًا لتعزيز روابط العصبية التي تُمكِّنها المصاهرة، ويوفق بين بقاء الإرث في عشيرة الأب والأم على السواء، ويجعل الانتساب إلى الأم أو الأب مُمكنًا، ويُحافظ على العائلة نقية[101].

تقضي العادة القبلية بأن تتزوج البنت الكبرى أولاً. كما أن زواج الأقارب هو المفضل، وحين سافر محمد العروق برفقة آن بلنت إلى نجد، كان بهدف «اختيار زوجة ملائمة له من بنات حمولته»[102]. وعند عشائر كعب «لو تزوج شخص بفتاة ليست ابنة عمه، فانه يقول لها ابنة عمي أو بنت عمي، ويقوم الأعمام بتزويج فتيات بعضهم أبناء بعض، أي يكون التزويج عندهم بالتبادل، ويقوم بهذا العمل عندهم القاضي»[103].

ولا يتمتع الرجل وحده بامتياز المبادرة بطلب الزواج، فللمرأة أيضًا الحق في إبداء رغبتها والقيام بمساع لتحقيق غاياتها، فعندما تريد فتاة عقد زواج، تكشف عن عاطفتها لوالديها، ويوافق الوالدان عادة على مثل هذه التطلعات، فالأب يُجيب ابنته عند أول مكاشفة: «على خاطرك». لكن قد يحدث أن تُخيب هذه المكاشفة آمال أبيها، فيحاول حملها على مشاركته رأيه، لكنه لا ينجح دائمًا، فثمة فتيات تشبثن بحبهن الأول، واعتمدن على المستقبل في تحقيق آمالهن، وفضّلن الانتظار سنين طويلة تحت خيمة الأب، على قبول رجل آخر والتضحية بعواطفهن، والفتيات اللائي يُزوجن على الرغم منهن نادرات، لكن موافقة الأب على الزواج وحدها غير كافية، فإذا كانت الفتاة لا تزال صغيرة، فسوف ينتظرون إلى حين بلوغها قبل تقرير مصيرها، وعندما تكون في حالة تسمح لها بتقرير مصيرها بنفسها، من الواجب استشارتها[104].

مما سبق يُمكننا الاستنتاج أن الزواج ليس شأنًا فرديًا خاصًا، يبحث فيه الفرد عن مصلحته. إنما هو وسيلة لتحقيق سياسة العشيرة ومطامحها، وفي ضوء هذا الأمر يُفهم حرص العشيرة على أن يكون الزواج مؤسسًا على التقدير الشديد للنسب، مؤيدًا بعصبية قوية، ومتى وجدت العصبية وجدت القوة، وحين تتحقق القوة تؤدي إلى الغلبة والانتصار والتفوق على العشائر الأخرى. وتحقق العشيرة الزيجات

(99) العطار، ص 25، 29.

(100) ديكسون، ص 103-104.

(101) حطب، ص 18، 40-41، 56.

(102) بلنت، **رحلة إلى نجد**، ص 34، 173.

(103) خورشيد باشا، **رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران**، ترجمة وتقديم مصطفى زهران، مراجعة الصفصافي أحمد القطوري (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 98.

(104) جوسان وسافينياك، «أعراف قبيلة الفقراء (2)»، ص 760، 767-768.

وتوافق على إتمامها عن طريق مجلس الشيوخ، وحين يذهب وفد آل الخاطب للخطبة، يتولى أحد أعيان القبيلة، ويكون رأس الوفد، وليس والد الخاطب، الطلب نيابة عن القبيلة كلها وباسم الشاب، ويعرض والد الفتاة، الذي يكون على علم سابق بنية عشيرة الخاطب، بسبب مشاركته أو مشاركة شيخ عشيرته في مناقشة الموضوع في مجلس أعيان القبيلة، على ابنته أمر الخطبة، وينال موافقتها على قرار القبيلة، أما اللواتي تمنعن أو رفضن هذا القرار فقليلات، ويظهر بجلاء أن الزواج شأن قبلي، مع أنه يتستر بموافقة جميع الأطراف حتى ليبدو وكأنه شأن شخصي.

الأمومة

أعظم حدث في حياة الزوجة البدوية هو أن تصير أُمًا[105]؛ والزواج عند المرأة البدوية وسيلة لغاية هي إنجاب الأطفال، ويتبين مفهوم الأمومة بوضوح عندما نعرف أن الزوج وجميع أفراد العائلة يتخلون عن تسمية المرأة باسمها حالما تُنجب ولدًا، ويُنادونها باستعمال اسم المولود الجديد، فتُصبح «أم فلان»، خصوصًا إذا كانت زوجًا لأحد الشيوخ[106]. والمرأة شأنها شأن زوجها، ترغب في أن ترى في بيتها فتيانًا أقوياء، وأن تسمع الناس ينادونها بـ «أم فلان»، وهو بالنسبة إليها شرف تتلهف إلى تحقيقه، وتُكسبها هذه الأمومة مزية أُخرى هي نوال الحظوة لدى زوجها، ويشتد احترام الرجل البدوي للمرأة بصفة متميزة عندما تُنجب ولدًا، ولهذا الأمر، في نظرها، الأهمية نفسها التي للرجل[107].

يُقال للمرأة التي مارست اتصالاً جنسيًا مع رجل «وحمة» في خلال الأيام الثلاثين التي لم يتضح فيها ما إذا كانت المرأة قد حملت أم لا، فإذا حملت دعيت «نازلاً» أو «حاملاً»[108]. وتسرع الزوجة فور علمها بأنها حامل لإعلام باقي نساء القبيلة، فيجتمعن ويتبادلن التهاني، «ويُصبح الأمر فُرصة للفرح»[109]. ولا تُمثل الولادة عند البدو حدثًا متميزًا في الحياة اليومية؛ إذ تتمّ بطريقة غاية في السهولة، ولا تؤثر في الأشغال العادية للمرأة البدوية[110]، فهي حادثة كثيرة الوقوع، لأن البدوي يرى الزواج واجبًا، حتى إن أكثرهم زُهدًا لا يعتبر العزوبية فضيلة، والعقم يُعدّ من بواعث المهانة والازدراء. وهذا هو السبب في أن البادية تحوي أماكن للزيارة تهرع إليها النساء اللواتي لم يلدن، فيتوسلن لربهن أن يُحسن إليهن بولد، ويرى الرحّالة أن هذه الحالة الروحية «تُعوض وفيات الأطفال التي تقع لديهم بكثرة»[111].

تُعد عملية الوضع عند المرأة البدوية حدثًا فسيولوجيًا وأمرًا بسيطًا، فإذا ما شعرت بالمخاض يهرع بعض النساء المتقدمات في السن إليها ويُساعدها، ولا تمضي ساعتان أو ثلاث على الوضع حتى تعود

(105) درور، ص 318.

(106) أوبنهايم، ص 154.

(107) جوسان وسافينياك، «أعراف قبيلة الفقراء (2)»، ص 755.

(108) ألويس موزل، «أخلاق عرب الرولة وعاداتهم»، ترجمة محمد بن سليمان السديس، **مجلة الدارة**، مج 11، العدد 1 (1985)، ص 167.

(109) ديكسون، ص 127، 150-151.

(110) أوبنهايم، ص 160.

(111) عمار السنجري، **البدو بعيون غربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 15.

النفساء إلى أعمالها المنزلية المعتادة، أما إذا أدركها المخاض في الطريق وهي راكبة، فلا تطلب قابلة، وتلد وهي راكبة على ظهر ناقتها والقوم ظاعنون، وتقطع حبل السُّرة بنفسها، وتلف الرضيع بثوبها، ثم تحمله[112]. أو تُنيخ بعيرها وتضع ولدها بنفسها، وهي جالسة القُرفصاء، وتقطع حبل السُّرة وتربطها بيدها، وتلف الوليد وتحمله على ظهرها وتستأنف سيرها، وتلحق بقبيلتها لأنها تعلم أنها ستُترك، ربما لتموت، إن لم تلحق بقبيلتها. والمُتعارف عليه أن يتمّ تهنئتها بعد ذلك بأن يُقال «مبارك» في حال المولود السعيد. وحياة المرأة بعد الولادة تعود كما كانت قبلها، فلا يتغير نمط غذائها، إلا أنها «تلجأ إلى استعمال عقاقير متنوعة لإعادة حجم البطن إلى وضعه الطبيعي، أو أقل من ذلك»، وهي تُعلل ذلك بقولها «هذا ما يسر الزوج»[113].

لا يشهد أحد الولادة أو يُسجلها؛ إذ ليس للبدو سجل إحصاء للنفوس، ومن ثم يبقى الولد جاهلاً الزمن الذي ولد فيه، وإذا حاول أحد الفضوليين أن يعرف عمر أحد الأولاد، وسأل الأب، فإنه يستدل على تاريخ الولادة من عدد سني النعجة التي ارتبطت بمولده[114]. والأم تختار اسم الطفل من دون كثير من التفكير، أو قد يفرضه تأثير مُعين. ومن ذلك أن زوجة نوري الشعلان، شيخ عشيرة الرولة، وضعت غلامًا، والقوم يضربون خيامهم في القرب من قلعة خفاجة، فأسمته نسبة للقلعة. وأخرى وضعت والمطر يهطل غزيرًا، فسمّته مطرًا. وكذلك رجت زوجة كُردي أن يرزقها الله غلامًا، فأجاب رجاءها فأطلقت عليه اسم رجا. وعانت زوجة عودة الكويكبي مخاضًا عسيرًا، فقالت للوليد «لسوف تُدعى عسيرًا». وامتلأ قلب امرأة ثورة بسبب اتخاذ زوجها زوجة ثانية، فسمّت ابنها «مريضًا». وضرب العبد حمار زوجته قبيل ولادة ابنها فزعلت منه، وسمّت ابنها «زعل». ولما ولدت بعد حين بنتًا قالت: «إن اسم والدك حمار، ولسوف يكون اسمك أنت بقرة». وليس ثمة حيوان أو نبات إلا ويُطلق اسمه على الولد[115].

لا تتعجل الأم في فطام أطفالها حتى السنة الثالثة أو الرابعة، ولاحظ أدولفو ريفادينيرا ذلك، وفسّره بأنه «يُسهم في تطورهم اللاحق»، ولاحظ أنهم لا يلفّونهم بلفافات أو أقمطة، بل ينمون منذ ولادتهم أحرارًا طلقاءَ في البادية، يتجولون نصف عُراة، وبرؤوس مكشوفة[116].

يُقيم الأطفال في قسم النساء من الخيمة البدوية[117]، وتحمل الأم «وليدها مُعلقًا على ظهرها بوساطة أرجوحة شبكية لها سيور ترتكز على جبهة الأم، وقد ترتكز على أحد الكتفين ليكون الطفل تحت ذراع الأم طلبًا للدفء»، تُدعى «المصباح»، وذلك عند انتقالها من مكان إلى آخر، أو في أثناء قيامها بأعمالها

(112) موزل، ص 167.

(113) ديكسون، ص 151–152.

(114) السنجري، ص 16.

(115) موزيل، ص 115؛ موزل، ص 168.

(116) أدولفو ريفادينيرا، **من سيلان إلى دمشق**، ترجمة صالح علماني (دمشق: دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2008)، ص 49.

(117) هيس، ص 210.

اليومية. وينطبق هذا القول، كما يذكر ديكسون، على قبائل عجمان وبني هاجر وبني خالد والعوازم وزعب ومرة والمنتفق. بينما لا تحمل الأم في باقي القبائل وليدها في أرجوحة شبكية، فإذا ما بلغ الوليد بضعة أشهر من العمر، فإنه يُوضع في كيس من أكياس محفة الأم، ورأسه خارجًا[118]. وفي الترحال تركب النساء والأطفال الصغار على الجِمال، يتبعهم الرعاة بماشيتهم، في حين يمتطي الصبيان الذين تراوح أعمارهم بين عشرة وأثني عشر عامًا المُهرات الصغيرة التي لا تتجاوز أعمارها سنة واحدة[119].

خاتمة

بعد عرض صورة المرأة البدوية في كتابات الرحّالة الغربيين، يُمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

• رسم الرحّالة صورة شبه واقعية للمرأة البدوية، تؤكد أنها لم تكن في وضع اجتماعي متدنٍ كثيرًا، كما يعتقد بعض الباحثين، وصوّرتْه بعضُ كتابات الرحّالة والمستشرقين، وتركه تأثيرُ كتاب **ألف ليلة وليلة** في مخيّلة الغربيين. وكذلك لم تكن تملك حرية خارجة عن التقاليد والعادات والقيم في المجتمع البدوي، وإذا كانت تلك العادات قد سمحت لها بشيء من الاختلاط، فقد كان اختلاطًا مُنظمًا مُقننًا يصونها ويُحافظ عليها. وأبدى كثير من الرحّالة تعاطفه معها بسببٍ من حياتها الصعبة، وما تتحمله من مشاق يومية في المخيم البدوي، وما تقوم به من أعمال وواجباتٍ ومسؤوليات تفوق كثيرًا ما يقع على عاتق الرجل البدوي.

• قدم الرحّالة وصفًا لصفات المرأة البدوية المادية والمعنوية؛ إذ رأوا فيها ملامح الجَمال الشرقي، فأجمعت غالبيتهم على أنها جميلة رائعة، ذات جاذبية. واستحسن جُلّهم صفاتها المعنوية، ورأوا أنها تقوم بدور إيجابي لا غنى عنه للمخيم البدوي، وأشاروا إلى تقدير الرجل البدوي لجمال المرأة وعفّتها وأخلاقها. وكذلك رصد الرحّالة سعادتها بحياتها ورضاها عن دورها في مجتمعها، وقناعتها بمعيشتها، وحُبها لكل ما يُحيط بها، وعدم رغبتها في ترك ديارها ومغادرتها، ولو إلى حياة قد تفوقها راحة ومدنية وحضارة من وجهة نظرنا؛ إذ يذكر ماكس أوبنهايم أن زوجة سطّام شيخ شمر رفضت أن تتحمل معرة النوم حتى في خيمة بيضاء من الخيام التي يستعملها أهل المدن، وأمرت أميرة مصرية في عهد الخديوي عباس الأول، وكانت ابنة شيخ بدوي، بنصب خيمة لها فوق سطح القصر الذي تعيش فيه[120].

• أخيرًا، أكد الرحّالة الغربيون أن للمرأة دورًا كبيرًا في حياة القبيلة، سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا؛ فهي تُستشار في زواجها وفي أمور بيتها وفي أمور تخص قومها وعشيرتها، وزواجها يُحقق للعشيرة قوتها، لأنها تلد لها محاربيها المستقبليين، فهي ابنة مصونة وأمّ مُقدرة وزوجة مُحترمة. وأجمع الرحّالة الذين

(118) ديكسون، ص 156-157.

(119) لويس اثبيتيا دي مورس، **البحث عن الحصان العربي، مأمورية إلى الشرق: تركيا، سورية، العراق، فلسطين**، ترجمة عبد الله بن إبراهيم العمير (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2007)، ص 229.

(120) أوبنهايم، ص 36.

رجع الباحث إلى كتاباتهم على أن لها مكانة خاصة، جعلت منها «حُرمة»، لا يجوز انتهاكها حتى ولو كانت القبيلة في حالة عداء مع قبيلة أخرى، وأشاروا إلى تمتّعها بحرية كاملة في قراراتها المصيرية، خصوصًا الزواج، وإرادة كاملة في اختيار حياتها.

المراجع References

العربية

آشر، جون. «مشاهدات جون آشر في العراق». ترجمة جعفر خياط، **مجلة سومر**. مج 21. ج 1، 2 (1965).

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.].

أوبنهايم، ماكس وآرش برونيلش وفرنر كاسكل. **البدو، ما بين النهرين «العراق الشمالي» وسورية**. ترجمة مشيل كيلو ومحمود كبيبو. تحقيق وتقديم ماجد شبر. ج 1. لندن: شركة دار الوراق للنشر المحدودة، 2007.

أوبنهايم، ماكس. **رحلة إلى ديار شمر وبلاد شمال الجزيرة**. مراجعة وتدقيق محمود كبيبو. بغداد: دار الوراق للنشر، 2007.

البادي، عوض. **الرحالة الأوروبيون في شمال الجزيرة العربية (منطقة الجوف ووادي السرحان) 1845-1922**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2002.

باشا، خورشيد. **رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران**. ترجمة مصطفى زهران. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

بلنت، آن. **الحج إلى نجد مهد العرق العربي**. ترجمة صبري محمد حسن. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007.

_______. **رحلة إلى نجد مهد العشائر العربية**. ترجمة أحمد إيبش. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005.

_______. **قبائل بدو الفرات عام 1878**. ترجمة أسعد الفارس ونضال خضر معيوف. دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991.

بنديه، هنري. **رحلة إلى كردستان في بلاد ما بين النهرين سنة 1885**. ترجمة يوسف حبي. أربيل: دار ثاراس للطباعة والنشر، 2001.

بيل، ليدي. **رسائل جيرتروود بيل 1899-1914**. ترجمة رزق الله بطرس. بيروت: دار الوراق للنشر المحدودة، 2008.

جوارماني، كارلو. **شمال نجد، رحلة من القدس إلى عنيزة في القصيم في العام 1864**. ترجمة صبري محمد حسن. القاهرة: دار الهلال، 2010.

______. **نجد الشمالي، رحلة من القدس إلى عُنيزة في القصيم في عام 1864م**. ترجمة أحمد إيبش. أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2009.

الجوهري، رفعت. **شريعة الصحراء عادات وتقاليد**. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،1961.

حجر، جمال محمود. **الرحالة الغربيون في المشرق الإسلامي في العصر الحديث**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2008.

الحداد، ميهاي فضل الله. **رحلتي إلى بلاد الرافدين وعراق العرب**. ترجمة ثائر صالح. بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2004.

حطب، زهير. **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983.

درور (الليدي). **على ضفاف دجلة والفرات**. ترجمة فؤاد جميل. لندن: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2008.

دوبريه، ريجيس. **رحلة دوبريه إلى العراق 1807-1809**. ترجمة عن الفرنسية وتعليق الأب بطرس حداد. بغداد: شركة الوراق للنشر المحدودة، 2011.

دي مورس، لويس اثبيتيا. **البحث عن الحصان العربي، مأمورية إلى الشرق: تركيا، سورية، العراق، فلسطين**. ترجمة عبد الله بن إبراهيم العمير. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1428.

ديكسون، هارولد. **عرب الصحراء**. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996.

ديللافاليه، بيترو. **رحلة ديللافاليه إلى العراق مطلع القرن السابع عشر**. ترجمة بطرس حداد. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006.

ديولافوا (مدام). **رحلة مدام ديولافوا من المحمرة إلى البصرة وبغداد 1881م/ 1299هـ**. ترجمة علي البصري. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2007.

روسو، لوي جاك. **رحلة إلى الجزيرة العربية سنة 1808**. ترجمة بطرس حداد. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010.

ريفادينيرا، أدولفو. **من سيلان إلى دمشق**. ترجمة صالح علماني. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2008.

السنجري، عمار. **البدو بعيون غربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

سيبروك، ويليام ب. **مغامرات في بلاد العرب**. ترجمة عارف حديفة ونبيل حاتم. دمشق: دار المدى للنشر والتوزيع، 2006.

السيد، حاتم عبد الهادي. **ثقافة البادية: ملامح الشعر البدوي في بادية سيناء**. القاهرة: مركز الحضارة العربية، 1998.

العامل، جواد أحمد. **الشعر البدوي في الجزيرة العربية**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2009.

عبد الكريم، خليل. **العرب والمرأة، حفرية في الإسطير المخيم**. بيروت: دار الانتشار العربي، 1988.

العطار، عدنان. **تقاليد الزواج الدمشقي: البدوي والريفي والحضري**. دمشق: دار سعد الدين للنشر والتوزيع، [د.ت.].

فريزر، جيمس بيلي. **رحلة فريزر إلى بغداد سنة 1834**. ترجمة جعفر الخياط. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006.

فيسجير، ويلفرد. **رحلة إلى عرب أهوار العراق**. ترجمة خالد حسن الياس. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2006.

لجان، كييوم. «رحلة لجان إلى العراق 1866م». ترجمة بطرس حداد. **مجلة المورد**. مج 12. العدد 3 (1983).

مجموعة مؤلفين. **رحالة أوروبيون في العراق**. لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007.

موزل، ألويس. «أخلاق عرب الرولة وعاداتهم». ترجمة محمد بن سليمان السديس. **مجلة الدارة**. العدد 1، السنة 13 (شوال 1407).

موزيل، ألويز. **في الصحراء العربية، رحلات ومغامرات في شمال جزيرة العرب 1908-1915**. عبد الإله الملاح .أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2010.

نصر، أحمد عبد الرحيم. **التراث الشعبي في أدب الرحلات**. الدوحة: مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، 1995.

نوار، عبد العزيز سليمان. «آل محمد بيت الرئاسة في عشائر شمر الجربا، دراسة في الزعامة العشائرية العراقية في القرن التاسع عشر». **المجلة التاريخية المصرية**. مج 15 (1969).

هوبير، شارل. **رحلة في الجزيرة العربية الوسطى 1878-1882**. ترجمة إليسار سعادة. بيروت: كتب للنشر والتوزيع، 2003.

هيس، جوهن جاكوب. بدو وسط الجزيرة (عادات، تقاليد، حكايات وأغان). ترجمة محمود كبيبو. محمد تقديم سلطان العتيبي. بغداد: دار الوراق للنشر المحدودة، 2010.

سافينياك، جوسان. «أعراف قبيلة الفقراء (2)». ترجمة محمود سلام زناتي. مجلة العرب. ج 11، 12. السنة 27 (تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول/ ديسمبر 1992).

________. «أعراف قبيلة الفقراء (4)». ترجمة محمود سلام زناتي. مجلة العرب. ج 3، 4. السنة 28 (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 1993).

________. «أعراف قبيلة الفقراء (6)». ترجمة محمود سلام زناتي. مجلة العرب. ج 7، 8. السنة 28 (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1993).

ولستيد، جيمس ريموند. رحلتي إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا. ترجمة سليم طه التكريتي. بغداد: مطبعة ثويني، 1984.

وهبة، حافظ. جزيرة العرب في القرن العشرين. القاهرة: دار الآفاق العربية، 1956.

الأجنبية

Layard, Austen Henry. *Nineveh and its Remains*. 2 Vols. Paris: Baudry's European Library, 1850.

Blunt, Lady Anne. *Bedouin Tribes of the Euphrates*. New York: Harpers & Brothers Publisher, 1879.

أحمد قاسم حسين | Ahmed Qasem Hussein*

مراجعة كتاب:
«مِـــل»
للمؤلف: فريدريك روزن

Book Review
(Review of the Arabic Translation)
Mill
by Frederic Rosen

الكتاب:	مِل.
المؤلف:	فريدريك روزن.
ترجمة:	عاطف يوسف سليمان.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2017.
عدد الصفحات:	447 صفحة.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مختص في العلاقات الدولية.
Researcher in the Arab Center for Research and Policy Studies, specialized in International Relations.

مقدمة

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في سلسلة «ترجمان» كتاب مِل للمؤلف فريدريك روزن، وقد ترجمه إلى اللغة العربية عاطف يوسف سليمان. يقع الكتاب (447 صفحة من القطع الوسط) في ثلاثة عشر فصلاً، موزعة على ثلاثة أقسام، تسبر الفلسفة الاجتماعية والسياسية عند جون ستيوارت مِل[1]، الذي يُعدّ واحدًا من أهم فلاسفة بريطانيا في القرن التاسع عشر. تأثر مِل بجيرمي بنثام وجوزيف بريستلي، وعاصر في شبابه الفيلسوف ديفيد هيوم، واطّلع على منهجه التجريبي وما تركه من تأثيرات في جميع الفلاسفة في أوروبا، وتحديدًا إيمانويل كانط.

في نسق المنطق

قدّم الكاتب في القسم الأول من الكتاب «المنطق» قراءات مِل لكتابات هوتيلي وفرانسيس بيكون. ومن بين الأفكار والقضايا التي اجتذبت مِل دفاع هوتيلي عن القياس المنطقي الذي عدّه ركنًا مهمًا في المنطق التقليدي، ولاستكشاف الحرية، لا سيما أن مِل فيلسوف تجريبي لا يعتقد في وجود معلومات مؤكدة على نحو مسبق عن عالمنا، لذا في كتابه المنطق ميّز بين الاستدلال المنطقي والاستدلال الواقعي؛ إذ إن الاستدلال المنطقي اللفظي لا يقدّم بحسب رأيه أي معلومات واقعية عن العالم[2]. لقد شهد مِل نفور الفلسفة الحديثة والعلم بأكمله من القياس المنطقي، بوصفه لا يمتّ إلى الحقيقة بصلة؛ فالنتيجة المستخلصة من مقولة «سقراط فانٍ» كانت موجودة ضمنًا في عبارة «كل البشر فانون». وكان رفض الفلاسفة المحدثين القياس المنطقي لمصلحة تأكيد الاستقراء، وعادة يعزى الفضل في ذلك إلى فرانسيس بيكون، من خلال بحث الطبيعة بواسطة الاستقراء. في هذا الصدد رأى مِل أن بيكون لم ينبذ القياس المنطقي، لكنه انتقد الفلاسفة المدرسيين في العرف الأرسطي؛ إذ إنهم يفتقرون إلى البحث في الطبيعة. بعبارة أخرى، إهمالهم المنطق الاستقرائي. وفي رأي مِل فإن المعرفة تأتي من التجربة، وكل برهان لا بد أن ينتقل بالضرورة من واقعة إلى أخرى. كما ينكر مِل الحقائق التي نعرفها والتي تأتي بصورة قبلية؛ لأن المعرفة تتكون من استقراءات التجربة.

لقد بدأ مِل عام 1830 في كتابة أفكاره في المنطق، خصوصًا ما يتعلق بالمصطلحات والفرضيات ومغزاها، وتعمّق في مشكلة الاستقراء، مؤجلاً الاستنتاج، ومنطلقًا من أن الضرورة تقتضي حيازة مقدمات منطقية قبل أن يصبح المرء قادرًا على البرهنة عليها. والآن فإن الاستقراء، من حيث الأساس، عملية تحدث من أجل العثور على أسباب التأثيرات. فقد لاحظ مِل سريعًا أننا نصعد عن طريق التعميم انطلاقًا

(1) جون ستيوارت مِل John Stuart Mill: فيلسوف واقتصادي إنكليزي، ولد في لندن في 1806/5/20، وترعرع على مبادئ والده جيمس مِل، كما تأثر بفكر جيرمي بنثام. درس اليونانية وهو في الثالثة من عمره، واللغة اللاتينية في الثامنة، والاقتصاد والمنطق في الثانية عشرة، ويُعدّ من كبار دعاة مذهب النفعية. لم تقتصر كتاباته على النظرية السياسية، بل شملت أيضًا المنطق والإبستيمولوجيا. وكان لنظرياته السياسية عن الحرية والمرأة والعدالة والحكومات النيابية شأن في إعطاء دفعة تجاه مبدأ التسامح وفكرة المساواة. لمعرفة المزيد عن جون ستيوارت مِل انظر: فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة، مج 8: من بنتام إلى رسل**، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 21-84.

(2) John Skorupski, «Mill on Language and logic,» in: John Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University press, 1998), p. 35.

من الجزئيات، فنصل إلى اتجاهات الأسباب مأخوذة كل على حدة، ثم نستنتج نزولاً من تلك التوجهات المنفصلة، فنصل إلى أثر الأسباب نفسها عندما تجتمع[3].

يحاول الكاتب تطبيق أفكار مِل عن الحقيقة وحرية التعبير وفهمه الحرية والديمقراطية في عملَيه عن الحرية وتأملات في الحكم النيابي. لذا يتناول الكاتب مفهوم مِل لمنطق علم الاجتماع والسياسة، على أن نقطة البداية فيه ليست المنطق نفسه، وإنما ما سمّاه الكاتب «أسلوب مِل في الإصلاح»[4]. وفي هذا الصدد يقول مِل: «شعرت أن السياسة لا يمكن أن تكون علم تجربة بعينها، وأن الاتهامات الموجّهة إلى النظرية البنثامية من حيث أنها نظرية، ومن حيث أنها تقدم نفسها 'بداهة' من خلال منطقها العام نفسه بدلاً من أن تخضع للتجربة البيكونية، تفضح جهلاً كاملاً بالمبادئ التي وضعها بيكون، وكذلك تفضح جهلاً بالشروط الضرورية للدراسة التجريبية»[5]. لقد مثّل المحيط السياسي الذي عاش فيه مِل، والذي وُسِم بالتعارض بين القوى السياسية داخل البرلمان والأحزاب السياسية والتعامل مع أحوال العمال، عنصرًا أساسيًا في صياغة مبادئه والإصلاحات التي اقترحها في كتابه **التأملات**؛ إذ استخدم التعارض ما بين الليبراليين والمحافظين، كي يبيّن أن المواقف المتناقضة التي يبدو أنه لا سبيل إلى التوفيق بينها يمكن على الرغم من كل شيء أن تتعايش، وأن يتحقق الإصلاح السياسي، خصوصًا أن السياسة بحسب اعتقاده لا بد أن تكون علمًا استنتاجيًا[6].

زد على ذلك أن منهج مِل في الإصلاح يبدأ بتهيئة الجماهير كي تتلقى الإصلاح الجاري وتدعمه؛ إذ رأى أن أفكار النخبة المثقفة من جيلٍ ما هي ما سيهيّئ أذهان الجماهير عمومًا كي تتحقق من منافع الإصلاح والتقدم وفوائدهما في مؤسسات وممارسات بعينها. كما يعرض الكاتب التصورات النقدية التي قدّمها مِل لمفهوم علم السياسة التقليدي، ويركّز على التغيرات الدستورية المجردة مثل الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. وقد أورد مِل في كتاب **المنطق** فقرة ينتقد فيها بشدة الحالة التي كان عليها علم السياسة؛ إذ قارن دراسة الشؤون السياسية بتلك المتعلقة بالطب، قبل أن تُدرج الفيسيولوجيا والتاريخ الطبيعي فروعًا في المعارف العمومية، فكتب: «ولهذا حاول طلاب السياسة أن يدرسوا علم الأمراض 'باثولوجيا' وعلم مداواة الجسم المجتمعي، قبل أن يرسوا القواعد الضرورية لفيزيولوجيته، كي يعالجوا المرض من دون أن يستوعبوا قوانين الصحة. وقد كانت النتيجة ما يحدث عندما يحاول الناس - حتى ذوو القدرة منهم - أن يتناولوا القضايا المعقدة قبل أن تؤسس حقائقها الأكثر بساطة وبداهية»[7]. انتقد مِل على نحو خاص أولئك الذين تحاشوا الدراسة المتأنية للتداعيات الشاملة في السياسة، واتجهوا رأسًا إلى تطوير المبادئ الشاملة المبنيّة على تطبيق شكل واحد للحكومة وعلى المجتمعات كلها وفي

(3) جون ستيوارت مل، **سيرة ذاتية**، ترجمة الحارث النبهان (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015)، ص 125.

(4) فريدريك روزن، **مل**، ترجمة عاطف يوسف سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 23.

(5) مل، **سيرة ذاتية**، ص 124.

(6) المرجع نفسه، ص 126.

(7) روزن، ص 122.

الأزمان كلها. لذا ركّز عنايته في كتاب التأملات على أفضل التدابير التي من شأنها أن تيسّر للمجتمع مهمة تحقيق الأهداف التي أوردها في بحثه، باعتبارها أهدافًا مثالية لأي مجتمع، وهي الأهداف المنطوية على تطوير الفضيلة والعقل في الشعب. أمّا نوع الحكم الذي يكون أشدّ ملاءمة لتحقيق ذلك الغرض فإنه يختلف، بحكم الضرورة، بين مجتمع وآخر، بالنسبة إلى مدى تطور المواطنين. ورأى مِل أن نظام الحكم النيابي هو أفضل الأنظمة لتنمية مصالح الشعب والدفع بها إلى الأمام، على أن يعمل نظام الحكم النيابي على صياغة حقوق جميع مكونات المجتمع[8].

الافتتان بكونت

تتجلى في القسم الثاني من الكتاب أهمية عالم الاجتماع الفرنسي وصاحب الفلسفة الواقعية أوغست كونت Auguste Comte في فكر مِل بصفة عامة؛ إذ يركّز على دراسة المراسلات المتبادلة بين مِل وكونت. فقد بحث مِل لدى كونت عن منظومة فلسفية تمكّنه من دحر المنظومات الميتافيزيقية المستوحاة من الألمان، أو مذهب الحدسية الذي كان يدعم أكثر الأعمال الفلسفية وقتها في بريطانيا. من هنا نبعت أهمية الاتفاق بين الاثنين على ماهية الفلسفة الوضعية بوصفها منظومة فلسفية. وبناء عليه، فإن المراسلات بين مِل وكونت تحتوي على جوانب عديدة جديرة بالاهتمام والعناية؛ إذ يمكن أن تُعدّ عملاً أدبيًا في حد ذاتها، كتبها الفيلسوفان خلال عدد من السنوات من دون نية واضحة منهما لإنتاج عمل مشترك. وهي نص فريد بفضل التأثير المتبادل غير المعتاد بين كونت ومِل، وهو ما يستحضر إلى الذهن صيغة المحاورات الأفلاطونية، عدا أن انتصار «سقراط» ممثلاً في مِل لا يتناغم مع «أفلاطون» كونت.

أضف إلى ذلك أنها تزودنا برؤية ثاقبة لمدخل فلسفة مِل، وعلى نحو خاص كتاباته الفلسفية؛ إذ يعبّر مِل في أولى الرسائل عن فضل كونت على كتاباته الفلسفية والفكرية، وقد أشار إليها بكثير من الإكبار. وكان مِل قد انتهى حينها من كتاب **المنطق**، لكنه لم يكن متحمسًا لنشره، رغبةً منه في عدّه عملاً مؤقتًا يلائم الشخصية الإنكليزية وقتها، وتفرغًا من أعمال كونت التي عرفت علم الفلسفة المدركات الحسية الوضعية. لا سيما أن مِل طالع المجلد الأخير من كتاب كونت **المحاضرات**، فاقتفى أثر كل ما وجده ذا قيمة فيه، وضمّنه في آخر أجزاء كتاب **المنطق** عن علم الاجتماع.

وبالنظر إلى الفروق العديدة بين الفيلسوفين، ما إن نشر مِل كتاب **المنطق**، حتى بدا أقل تحمسًا للمساهمة في حركة كونت، وألهمه احترافه الاقتصاد السياسي مشروعًا فكريًا ليس من الضروري ربطه بعمل كونت، فضلاً عن ذلك فقد مكّنه ذلك من العودة إلى جذوره الأولى المتمثلة في أفكار بنثام وأبيه جيمس مِل. وفي هذا الصدد يقول مِل في مذكراته: «كان اشتغالي على 'الاقتصاد السياسي' أكثر سرعة من اشتغالي على كتاب 'المنطق'، بل كان في واقع الأمر أكثر سرعة من عملي على أي موضوع آخر يتسم ببعض الأهمية. بدأ العمل في خريف العام 1845 ثم صرت جاهزًا للدفع به إلى المطبعة قبل نهاية العام 1847»[9].

(8) جون ستيوارت مل، **الحكومات البرلمانية**، ترجمة إميل الغوري (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 25.

(9) مل، **سيرة ذاتية**، ص 183.

مبادئ الاقتصاد السياسي

عرّج الكاتب في هذا القسم على «مبادئ الاقتصاد السياسي» في فكر مِل، وبداية انشقاقه عن كونت وعودته إلى حظيرة بنثام، فقد حقّق كتاب **المبادئ** نجاحًا باهرًا، وعكس رغبة الجمهور في كتاب من هذا النوع، وأنه كان مستعدًا له؛ فقد اشتملت الطبعة الأولى عام 1848 على ألف نسخة بيعت كلها في أقل من عام، ثم صدرت نسخته الثانية في ربيع عام 1849، وأعقبتها في عام 1852 طبعة ثالثة من 1250 نسخة[10]. وكان كتابًا مرجعيًا يستشهد به، فلم يكن كتاب علمٍ مجردٍ فحسب، بل تطبيقيًا، تعامل مع الاقتصادِ السياسي على أنه جزء من كلٍ أكبر: فرع من فروع الفلسفة الاجتماعية. استخدم مِل المنطق الفلسفي ليرسم معالم نظرياته الاقتصادية. وما يميّز الكتاب هو قدرة مِل على الجمع والتوفيق بين النظريات ورؤى عدد من المفكرين أمثال آدم سميث وديفيد ريكاردو وتوماس مالتوس، إضافة إلى تأثره بسان سيمون، وبرودون، وفورييه. ومن الواضح أن مل قد ارتكز في كتاب المبادئ على هؤلاء المفكرين لرسم معالم نظريات اقتصادية ذات سمات تقدمية واشتراكية لا شك فيها[11].

لقد طوّر مِل فكرة مختلفة عن الحرية في كتاب **المبادئ**، ومثّلها في صورة دائرة تحيط بكل إنسان، الهدف منها تقليص ما سمّاه «تدخل الحكومة الاستبدادي» مع السماح بتطوير «التدخل غير الاستبدادي»، وصاغ هذه الصورة بالتوفيق بين رأيين متعارضين فيما يتعلق بمبدأ عدم التدخل الذي يعني حرية الحكومة في التدخل في الحالات التي يرجى منها فائدة، وأن دائرة تدخل الحكومة تحددها بصرامة حماية الشخص وممتلكاته ضد العنف والاحتيال. كما يعرض الكاتب مدخل مِل إلى الحرية المدنية التي يمثّل الأمان مؤشرًا عليها، وهي فكرة استقاها من بنثام؛ إذ كانت فكرة بنثام تشمل الحرية الفردية في الفعل التي يحميها القانون والحكومة، ما دامت لن تؤدي إلى الإضرار بالآخرين. ففي نقاشه حول الحرية في كتاب **المبادئ**، أدخل مِل مصطلح الأمان في سياق مناقشته المؤشرات المحددة للإنتاجية في مجتمع ما، وبعد تناوله الشروط الطبيعية وقدرة العمال ومستوى معارفهم ومهاراتهم، والذكاء والمستوى الأخلاقي والصدقية في المجتمع، كتب مِل في هذا الإطار: «وإنما أعني بالأمان اكتمالَ الحماية التي يسبغها المجتمع على أفراده، وهي تتكون من الحماية التي تكفلها الحكومة، والحماية من الحكومة ذاتها، إنما الأخيرة هي الأهم»[12].

كما تناول رحلة مِل الفكرية إلى الاشتراكية، فإذا كانت الحرية المدنية تفضي إلى الديمقراطية النموذجية، التي يأمن الناس فيها على حيواتهم وممتلكاتهم باختيارهم ورفضهم حكامهم، فإن الحرية الاجتماعية تؤدي إلى صورة غير مألوفة من الاشتراكية. يقول مِل في مذكراته: «كان لا بد لتوجهاتي الجديدة من تأكيد في بعض النواحي ومن تعديل في نواحٍ أخرى. على أن التغيرات الأساسية التي كانت آرائي ماضية إليها كانت متصلة بالسياسة، ومؤلّفة مما يختص بالآفاق

(10) المرجع نفسه، ص 184.

(11) إبراهيم العريس، «مبادئ الاقتصاد السياسي لستيوارت ميل: نحو تثبيت الدولة»، **الحياة**، 2016/4/13، في:
https://goo.gl/qCWyFj

(12) مل، **سيرة ذاتية**، ص 214.

النهائية لسير البشرية صوب اشتراكية تليق ببني البشر»[13].

وفي الختام، سلّط الكاتب الضوء على بحث مِل **إخضاع النساء**، بوصفه واحدًا من أهم أعماله، ليس لأنه أكثرها راديكالية وعمقًا في الكتابة الاجتماعية فحسب، بل لأنه عمل جمع الأغلبية الغالبة من الأفكار المحورية لفلسفته في الأخلاق. فقد أصر مِل على أن خضوع النساء هو في ضوء التاريخ، ببساطة، ليس إلا لونًا من ألوان الاسترقاق، وجاهد لتحطيم هذه المعتقدات. فقد انتهت الحرب الأهلية الأميركية قبل نشر بحثه **إخضاع النساء** بأربع سنوات فقط، ومن ثم ناقش العديد من التقاليد ذات العلاقة بالعبودية، ولا سيما عبودية الأفارقة في العالم الجديد بعد إلغائها. ورأى مِل أن الوقت قد حان لإعادة النظر في الأعراف ذات الصلة بالاسترقاق التي تؤصل قيم استعباد النساء. وفي الفصل الأول من كتابه **إخضاع النساء** يعترف منذ البداية بصعوبة مناقشة قضية المرأة أو الحديث عنها؛ فهي قضية تتلخص في إدانة المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين، والكشف عن أنه مبدأ فاسد من جذوره؛ لأنه يقوم على أساس تبعية أحد الجنسين «النساء» للجنس الآخر «الرجال»، وهو مبدأ يجب هدمه ليحل محله مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجانب على آخر. يقول في مقدمة كتابه: «المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (الذكور والإناث) ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملاً مشروعًا، هو مبدأ خاطئ في ذاته. كما أنه يمثل عقبة أمام التقدم البشري، ومن ثمّ ينبغي أن يزول ليحل محله مبدأ المساواة التامة، الذي لا يسمح بوجود سلطة أو ميزة في جانب وعجز وعدم أهلية في جانب آخر»[14].

(13) المرجع نفسه، ص 150.

خاتمة

كان مِل فيلسوفًا عقليًا راديكاليًا ومن كبار فلاسفة المذهب الوضعي. ولا يستطيع أحد أن ينكر مكانته، بوصفه فيلسوفًا من فلاسفة التحرر في القرن التاسع عشر. وإذا كان بعض الشرّاح يذهبون إلى أن آراءه لم تعد الآن ملحّة كما كانت في الماضي، مع الإشارة إلى أنه لا يمكن الحكم على أفكاره اليوم لأنها تتسم بنوع من الرجعية، خاصة أن مِل عاش ضمن فضاءات ثقافية وفكرية اعتمدت في دراسة التاريخ مقاربة نظريات الأعراق والسلالات البدائية، وانزلقت البحوث التاريخية نحو عنصرية مركزية تنظر إلى الآخر من موقع الأعلى إلى الأدنى وتربط الحضارات بنوعية الأعراق، وتقرأ الاختلاف من زاوية طبيعة السلالة ولونها ودرجة تطورها، إذ لم يوفق في حصر مبدأ الديمقراطية في شعوب أوروبا الشمالية وأميركا، إلا أن أفكاره تبقى ضرورية في فهم تطور الأفكار السياسية حول النظم الديمقراطية ومسألة الحرية الفردية، وتطور الحركة العمالية وحقها في تأسيس الاتحادات المهنية والنقابات العمالية، وتقليل تدخل الحكومة في شؤون الاقتصاد.

(14) جون ستيوارت مل، **استعباد النساء**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2009)، ص 36.

المراجع
References

العربية

روزن، فريدريك. **مل**. ترجمة عاطف يوسف سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

كوبلستون، فردريك. **تاريخ الفلسفة. من بنتام إلى رسل**. ترجمة محمود سيد أحمد. مراجعة إمام عبد الفتاح إمام. مج 8. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

مل، جون ستيوارت. **استعباد النساء**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.

________. **الحكومات البرلمانية**. ترجمة إميل الغوري. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

________. **سيرة ذاتية**. ترجمة الحارث النبهان. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015.

الأجنبية

Skorupski, John (ed.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University press, 1998.

صدر حديثًا

هشام بن جدو

سؤال القيمة

مقاربة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لافيل

في زمان استبداد الثقافة العلمية، يتزايد الاهتمام بالقيمة بصفتها فضاءً يعين على توسعة سؤال العقل لدى الإنسان الحديث، وركيزةً أساسية في زمان احتلال التقنية الفضاءات الحيوية، حين كان التحوّل مستمرًا من الطبيعي نحو المادي. يرصد هذا الكتاب الرهانات الفلسفية المختلفة وطريقة تعاطي الفيلسوف لوي لافيل معها، محاولًا التعريف بمشروعه الخاص بعلم القيم، وردّ الاعتبار إلى هذا الموسوعي المغمور، وإعادة تقويم جهده في سبيل إنشاء مبحث الأكسيولوجيا.

يؤكد الكتاب الحاجة الماسة إلى التطلع عربيًا إلى مختلف المشروعات القيمية التي حددت وجهة العقل الغربي، معرفيًا ومنهجيًا. فمن شأن هذا الانفتاح المعرفي والمنهجي تعميق الوعي العربي، وتطليق النرجسية الثقافية وحالة الانكفاء على الذات التي تحول دون فاعلية العقل العربي واندماجه في الحراك الثقافي والحضاري العالمي.

إبراهيم القادري بوتشيش | Brahim El Kadiri Boutchich*

مراجعة كتاب: «العرب في زمن المراجعات الكبرى، محاولات في تعقّل تحولات الراهن العربي» لكمال عبد اللطيف

Book Review: *The Arabs in the Age of Great Revisions* by Kamal Abdullatif

عنوان الكتاب:	العرب في زمن المراجعات الكبرى، محاولات في تعقّل تحولات الراهن العربي.
المؤلف:	كمال عبد اللطيف.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
تاريخ النشر:	2016.
عدد الصفحات:	224 صفحة.

* أستاذ التاريخ والحضارة بكلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس (المغرب).
Professor of Medieval Islamic History at Moulay Ismail University, Meknes, Morocco.

يجسّد كتاب **العرب في زمن المراجعات الكبرى، محاولات في تعقّل تحولات الراهن العربي** لكمال عبد اللطيف، والصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عام 2016، نصًّا فكريًا - سياسيًا متميزًا، وتشريحًا دقيقًا للحظة تاريخية تعد من اللحظات المفصلية في التاريخ العربي الراهن. ونظرًا إلى ما يكتسيه الكتاب من أهمية بالغة، فإننا سنسعى لقراءته ضمن زوايا معرفية تراوح بين التعريف به، وتحديد الموجهات الناظمة له، وتفكيك بنائه المنهجي، وعرض أبرز الأفكار والتصورات والمنظورات التي يحويها بين طياته.

في بنية الكتاب وناظمه المنهجي

يتكون الكتاب من 224 صفحة، تغطي ثمانية فصول موزعة على قسمين متوازيين، ورد الأول بعنوان: «مراجعة ما بعد الثورات العربية»، ويشمل الفصول الأربعة الأولى، بينما جاء القسم الثاني بعنوان: «أزمات الفكر العربي في الفكر واللغة والمفهوم»، مغطيًا الفصول الممتدة من الخامس حتى الثامن، إضافة إلى مقدمة وملحق، وهو حوار كان قد أجري مع مؤلف الكتاب، ونشر في جريدة **الأحداث** المغربية في نهاية عام 2013، ثم بيبليوغرافيا الدراسة، وفهرس عام.

أما من الزاوية المنهجية للكتاب، فنجد المؤلف يقرّ باقتحامه مغامرة الكتابة في مرحلة حساسة ودقيقة يتعذّر جسّ نبضاتها؛ كونها تندرج في خانة ما يعرف بالتأريخ للحاضر L'histoire du présent، أو التاريخ اللحظي أو الآني. وهي حقبة زمنية فائرة، لا تزال أحداثها في طور التشكّل والجريان والتقلبات، ولا تزال وقائعها تحت المراقبة؛ ما يجعل سؤال التنبؤ بالمسار الذي سيتّخذه هذا «التاريخ الساخن» أمرًا صعبًا، إضافة إلى تعذّر الاطّلاع على كل مصادرها الأرشيفيّة، ومن ثمّ يصعب الإمساك بكل خيوطها. وتلك حقيقة وقف عندها كل من عاركوا مجال التأريخ للزمن القريب أو الحاضرانية، من أمثال فرنسوا بيداريدا، وروني ريمون، وهرفي كوتو - بيغاري، وغيرهم.

ورغم هذه المطبّات الإبستيمولوجية، فإن القراءة الراصدة لكتاب كمال عبد اللطيف، تسمح بالتعرُّف إلى منظوره المنهجي المركّب من ثلاثة موجهات في التفسير، وهي: المعطى الثقافي، والتاريخ الكوني، والمقاربة الفلسفية. فلا تحليل ولا تركيب من دون إسناد ثقافي مفسّر، ومن دون تاريخانية تعوّل على دور الأفكار في التاريخ لقراءة متغيرات الراهن العربي (ص 10). ومع ذلك، فإن قراءة التاريخ عند المؤلف لا تعني القراءة السردية، بل القراءة التي يسميها البعض القراءة التراجعية المتبصرة التي تحترم معايير إعادة إنتاج الذاكرة. أما الناظم الثالث الموجه الذي ارتكز عليه منهج المؤلف، فهو المقاربة الفلسفية السياسية الحديثة بكل حيثياتها ودروسها ومبادئها العامة؛ باعتبارها مفتاحًا للتحليل المتعقّل (ص 54).

وعلى هدي هذه الموجهات الثلاثة، طبّق عبد اللطيف منظوره المنهجي في مراجعاته الكبرى على جميع فصول الكتاب، وفق تحليل يتأسس من ثلاثة أبعاد تأتي متسلسلة في ثنايا الدراسة؛ وهي البعد التشخيصي المرتكز على متابعة الوقائع وتداعياتها، والبعد النظري المبني على جملة من الأنساق النظرية والفرضيات التي تمثّل خيطًا مؤطرًا ومدخلًا للبعد الثالث الذي هو بعد التجاوز، المسنود بقوة اقتراحية، وبدائل مفتوحة على النقد والحوار.

ووظف كذلك المنهج المقارن لاكتشاف المفارقات بين معطيات الفكرين الغربي والعربي، ومنجزات الفكر النهضوي في القرن التاسع عشر والفترة المعاصرة من جهة، ومقارنة المنظور الأخلاقي لدى المفكِّرَين المغربيين: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن؛ ما جعله يفلح في توليد إضافات جديدة ضمن البدائل التي طرحها.

القضايا موضوع المراجعة وإستراتيجية التنفيذ

يصعب الإلمام بالقضايا التي وضعها المؤلف كافة على محكّ المراجعة؛ وذلك لتشابك القضايا المعرفية التي يلامسها، وتوزعها بين السياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ، وبعوالم إنتاج الرموز وإعادة إنتاجها، ومع ذلك يمكن وضع الإصبع على أهمها.

في الفصل الأول وعنوانه: «الثورات العربية: نحو تجاوز ثنائية الداخل والخارج»، يقترح مراجعة مقولة ثنائية العامل الداخلي والخارجي في تفسير اندلاع حركات الاحتجاج العربية لعام 2011. وانطلاقًا من اللغط الذي صاحب قراءة بعض المفكرين وتخريجاتهم حول الفكر المؤامراتي باعتباره محركًا لها، أثار عبد اللطيف سؤالًا مركزيًا أطّر به مقترحه للمراجعة حول مدى حقيقة مفهوم التدخل «الخارجي» أو «المتآمر» في زمن العولمة، وهل ما زال ذلك المفهوم السلبي بالمعيار التقليدي يحضر في عالم متغيّر أصبح فيه «الخارجي» يمارس في حياتنا، طوعًا أو كرهًا، دور الصانع للقيم والسلوكات؟

يجيب المؤلف بما يشي بضرورة خلخلة تلك المفاهيم البالية (ص 31)؛ لأن حتمية التعولم تحدّ من الخيارات الإرادية الحرة، وتجعل الذات تؤدي دور المشارك، من دون أن ينفي دور المقاومة والممانعة في ترتيب هذا المفهوم. ويدعم ما يذهب إليه بقرينة قوية، وهي أن هذا «التدخل الخارجي» لم يعد هو نفسه يمتلك موقفًا موحدًا بفعل تضارب مصالح أطرافه (ص 31-32). ولعلّ ما يبعد الطابع «التآمري» في منظور المؤلف أن الشعارات المهتوفة في الاحتجاجات المليونية في الميادين العربية، رفعت مطالب داخلية محضة، مرتبطة بمشاريع الإصلاح السياسي العربي النهضوي المتقطع الذي عاد إلى الانتعاش بعد تحوّل منظومة حقوق الإنسان من قضية عربية إلى قضية كونية، يتماهى فيها الداخلي مع الخارجي. وبفضل هذا التماهي، يصبح «الخارجي» مفهومًا طبيعيًا لا يتنافر مع المطالب الداخلية (ص 33). وتأسيسًا على ذلك، فإن مفهوم «التدخل الخارجي» أو «التآمري» يجب أن يعاد النظر فيه (ص 43).

وفي الفصل الثاني بعنوان «ما بعد الثورات العربية زمن المراجعات الكبرى»، يصوّب المؤلف بوصلة اهتمامه نحو الأطوار الانتقالية التي أعقبت انتفاضات عام 2011، انطلاقًا من مقاربة ثقافية. وفي هذا السياق، يعتبر أن هذه المرحلة الجديدة في التاريخ العربي هي مرحلة المراجعات في مقومات العمل الثقافي والسياسي، انطلاقًا من تحليل تداعيات الفعل الثوري الحاصل في البلاد العربية، وخاصة وصول الإسلام السياسي، في كل من مصر وتونس والمغرب، إلى الحكم. وبعد متابعة دقيقة للمشهد السياسي في هذه البلدان، استنتج وجود فجوة بين شعارات الميادين، وتطبيقاتها في الطور الانتقالي، وعجز الفاعل السياسي وعدم قدرته على إدارة المرحلة الجديدة (ص 47)؛ على نحو أربك المجتمع العربي، وقذف به في أتون مأزق سياسي، وفشل في

اختبار أول تجربة للإسلام السياسي في الحكم (ص 51). ويرى المؤلف في هذا الصدد أن لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا بإطلاق مشروع فكري يستهدف القيام بمراجعات كبرى في السياسة والثقافة والتعليم، ويتبنى الخيار الديمقراطي (ص 53). ويدرج ضمن نقاط هذا المشروع، تصحيح الدساتير المعلن عنها عقب الثورات العربية، وإعادة صياغتها وتحيينها بما يلائم شعارات الثورات العربية (ص 60-61).

كما يدعو إلى مراجعة سؤال الهُوية، باعتبارها العنوان الأكبر في سجالات المشهد السياسي العربي في الطور الانتقالي الذي أفرز عودة خطابات الهوية. ويبرز عنوان المراجعة لديه في ضرورة الوقوف على الأدوار التي يقوم بها التاريخ في عملية تلوين الهُوية، وتذويب بعض صورها، أو تقليصها على الأقل (ص 62).

ومن القضايا التي توجد في قلب المراجعات التي دعا إليها المؤلف في الفصل الثالث، قضية الإصلاح الديني التي سلكت مسارات خطيرة مع وصول تيارات الإسلام السياسي إلى سدة الحكم بعد الثورات العربية، وتأثيرها السلبي في المشروع السياسي الديمقراطي من خلال تحويل الجدل السياسي إلى مجال للاستقطاب الديني، وادعاء التيار الإسلامي بأحقيته في الوصاية على الضمير الديني، ما يستدعي المراجعة «والتفكير في كيفيات تحرير الإسلام، وتحرير الدين عمومًا من المتلاعبين بقيمه السامية» (ص 70).

لا يجد فاحص مراجعة مسألة الإصلاح الديني صعوبة في وضع اليد على مرجعية صاحبها، واستناده إلى تجارب التاريخ الأوروبي الحديث وفلسفة الأنوار، في تساوق مع المشروع النهضوي العربي الذي بدأ مع كتابات رفاعة الطهطاوي ورواد النهضة؛ لكن المؤلف يعلن رغبته في تجاوز سقف الوسطية الذي لم يتعدّ في خطاب هؤلاء مستوى المواءمة بين الإسلام وروح العصر (ص 84). وفي مقابل ذلك، يقترح تشخيص الوضع الراهن، وتقديم البديل المسلّح بوعي نظري وإجرائي. وقد استند في مراجعته إلى ثلاث شذرات مستلة من سياقات نظرية وتاريخية جعلها «براديغمًا» في عمله، وهي كتابات روسو، وسبينوزا اللذين رأى في فكرهما مكاسب يمكن استثمارها في الدفاع عن العقل والحرية؛ لصلتهما بأسئلة الحاضر العربي. كما انفتح على بعض المفكرين العرب من أمثال عبد الله العروي وهشام جعيط وجورج قرم الذين تماهى مع فكرهم، خاصة في خيار القطيعة واللاعودة (ص 87-88، 96-97).

وفي سياق وضع أطروحة الإسلام السياسي تحت مجهر التحقيق، عرض المؤلف أشكال التدين في العالم العربي، مؤكدًا أنه مفيد للمجتمعات، شريطة تحريره من أكبال المقدس، وتطهير مسالكه من التشويه والتوظيف الخاطئ، داعيًا إلى تفعيل ما سماه «روحانية الحداثة» التي تنبثق من مفهوم كوني للتدين (ص 64).

وفي منحى المراجعات الكبرى كذلك، طرح عبد اللطيف في الفصل الرابع ما أسماه «التعددية المواطنة» التي أصبحت الحاجة ماسة إليها بعد تسيّد عمليات الاستقطاب الطائفي والإثني في الوطن العربي، بهدف تحقيق العدالة، وتكافؤ الفرص، وبناء التوازنات في داخل المجتمع الواحد. ويعالج مراجعته حول التعددية من خلال استحضار البنية التاريخية المكوّنة للمجتمعات العربية (ص 111)، فيشخّص الإشكالية من خلال محورين: يشمل الأول

معضلة التغييب الذي مارسته منظومة الفكر القومي التقليدي على صور التعدد الإثني، ودور الأنظمة الشمولية في انفجار الطائفية، وعجز الدولة في المرحلة الانتقالية عن إنجاز التحديث، ومساهمتها في إذكاء الصراع الطائفي الذي تبلور في ظهور مشاهد العنف. أما المحور الثاني فيقدم فيه مقترحات لتطوير فكرة التعددية المبنية على نظام جديد في المعرفة، تتجاوز الأحكام القبلية، والمبادئ التي لم تعد منسجمة مع ثورة المعرفة وتحولات القيم، والاعتراف بمبدأ التعدد الإثني، وتأكيد مسؤولية الدولة في تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي والتدبير التشاركي العادل بين فئات المجتمع، في سياق مشروع سياسي ديمقراطي (ص 118-124).

وعلى هدي مبدأ المراجعات، يدعو المؤلف في الفصل الخامس من دراسته حول أزمات الفكر العربي إلى مراجعة مفهوم الأزمة، معتمدًا في ذلك على كتاب بزل هازار وإدغار موران. وتأسيسًا على هذه المرجعية، يرى أن مقاربة مفهوم الأزمة تكمن في تشخيص معطياتها وتحليل أبعادها، للتوصل إلى ما يمكن أن يساعد على حسن إدارتها، وتدبير النتائج المترتبة عليها (ص 129). ويدعو إلى تطبيق هذا المفهوم على المرحلة الانتقالية التي تعرفها الشعوب العربية في اللحظة الراهنة (ص 131)، من خلال التركيز على التعليم والبحث العلمي، وتأسيس جبهة للفكر الحداثي (ص 144-145).

ويرتحل عبد اللطيف في دروب القضايا المطروحة على بساط المراجعة إلى ثيمة اللغة، وذلك في الفصل السادس وعنوانه: «نحو تطوير الأداء اللغوي العربي»، وفيه جعل تحت الضوء علامات الانكماش اللغوي الذي تعرفه لغة الضاد أمام تحديات العولمة، محذّرًا من أنها ستصبح عرضة للعزل والتهميش إذا لم تسارع إلى تطوير أدواتها. وتبدأ عملية تأهيل اللغة العربية في تصوره انطلاقًا من تشخيص أعطابها المتجلية في سكونيتها، وعدم مسايرتها للتطور التقاني والطفرة التكنولوجية؛ ويقترح مقابل ذلك تأهيل النسق اللغوي بمنحه المرونة الكافية للتعبير عن مخاضات المجتمع، ومشروعاته في الإبداع والمعرفة، وتطوير النظام المعجمي والنحوي، واستيعاب مستجدات ترميز قواعد ولوج عوالم التقنيات الجديدة لتقليص حجم الفجوة اللغوية (ص 156-157).

ولا يتسع المجال لعرض تفاصيل كل الأوراق الأخرى التي وضعها كمال عبد اللطيف تحت محكّ مراجعاته الكبرى، من قبيل ما أثاره في الفصل السابع حول موضوع «التسامح والحرية والمؤسسات»، وهو عنوان لا يخلو من دلالة حول حوافز المراجعة. فالمؤلف لا ينظر إلى التسامح بصفته فضيلة إنسانية مرتبطة بالفرد، بل هو قيمة متكاملة لها رمزية في مستويات متعددة شمولية، مرتبطة بالمنظومة الدولية لحقوق الإنسان، ومتماهية مع منظومة أخلاق الدولة المدنية. وفي سياق مراجعته المستندة إلى التاريخ، تتبع المؤلف دلالات التسامح وكيفية تلقي الفكر العربي له، قبل أن يدعو إلى مأسسته ضمن مشروع كوني، في سياق حاجة فعلية وتاريخية إليه اليوم من جهة، وحتى يتحوّل إلى فضاء يتيح لكل الأفراد المساواة والحرية والاختيارات الحرة من جهة أخرى (ص 170-171).

ومن القضايا الكبرى التي جعلها كمال عبد اللطيف في سلّة المراجعات كذلك، المسألة الأخلاقية التي اختزلها في الفصل الثامن وعنوانه:

«أي قيَم نريد؟ أسئلة وأوليات». وفيه جعل من موضوع القيَم والنزعة الإنسانية مدخلاً أساسيًا إلى مشروع الحداثة الذي لا يتحقق من دون التخلص من المأزق الأخلاقي. ولعلّ ما يبرّر ضرورة مراجعة هذا الملف في رأيه، يكمن في تقادم المدونات الأخلاقية السائدة، وعجزها عن مواجهة المستجدات التي أفرزتها رياح العولمة، وما صاحبها من اجتياح كبير للمنظومة الأخلاقية بسبب تحكّم تقنيات الإعلام والتواصل في صناعتها، وهو ما نتج منه خلل في نظام القيَم؛ ما يستدعي ضرورة تركيب مدونة أخلاقية قادرة على بناء التوازنات القيمية. ويشخّص هذه الحالة بالإشكالات الأخلاقية الكبرى التي تجتاح العالم برمته، والمتمثلة في التكنولوجيا النووية، والهندسة الوراثية وغيرها من المعضلات الأخلاقية (ص 178).

وفي ختام هذه القراءة، لا يسعني إلا أن أنوه بالجهد الذي أبان عنه المؤلف، باعتماده على أنفس المصادر، وأحدث الدراسات التي تجاوزت المئة دراسة موزعة ما بين التقارير العربية والدولية، والكتب العربية والأجنبية، والمقالات المنشورة في المجلات والدوريات والحوارات التي أضفت صبغة علمية على مرجعيات الكتاب.

جماع القول، إن كتاب **العرب في زمن المراجعات الكبرى، محاولات في تعقّل تحولات الراهن العربي** لكمال عبد اللطيف يعتبر نصًا جريئًا وازنًا، وقيمة مضافة إلى الفكر السياسي العربي المعاصر، واستنهاضًا لقضايا ظلت مطمورة أو محتشمة في مشاريع الإصلاح العربية. كما يعدّ إسهامًا فاعلاً في الحراك الفكري، وإعادة بناء السؤال الثقافي، ونبشًا جديدًا في ملفات شائكة ومقلقة باتت تؤرق المجتمع العربي بعد ثورات الربيع العربي، بفضل ما يحويه من طروحات وبدائل جديدة، وتحليل أفقي وعمودي، وتشخيص حيّ لمفاصل الأحداث ومجريات التحولات العالمية الراهنة.

صدر حديثًا

جان أوريو

فولتير

أو العقل ملكًا

ترجمة: عبود كاسوحة

كلنا نعرف فولتير. ولكل منا فكرته عنه، معه أو ضدّه، سيّان. حين نقترب منه يتضح لنا جليًا، حين نسبر أغوار حياته يُصيبنا الدوار بسبب وفرة الحقائق عنه وتقلبات شخصيته وتناقضاته وحيله.

نمط كتابة هذا الكتاب هو نمط حياة فولتير نفسه، على إيقاع أليغرو موزارت. ليس ثمة ما يكشف الحجاب عن طبيعة فولتير العميقة أكثر من العجلة، فهو يغيّر نبرته وموضوعاته وملامح وجهه بإيقاع سريع يكاد لا يُصدّق. ولا عجب أن يقول عنه محبّوه إنه يعيش على قطار وجهته جهنم، حتى إن بعضهم أحب أن يرسل فولتير إلى جهنم، حتى لو حيًا، وهو القائل: "الجنة تكون حيث أكون". فهذا الرجل يستحق أن نكرّس له بضع سنوات، ولا فضل لنا في ذلك. فبكل سرور نختار أن نحيا قليلًا مع رجل هو الأذكى والأرهف والأشد تهذيبًا والأكثر بذاءةً في آن.